EDUCAȚIE MATERIALIST-ȘTIINȚIFICĂ ȘI UMANIST-REVOLUȚIONARĂ

PRELEGERI
CULEGERE DE TEXTE

MINISTERUL EDUCAȚIEI ȘI ÎNVĂȚĂMÎNTULUI

Ișfi - Tomoiagă

EDUCAȚIE MATERIALIST-ȘTIINȚIFICĂ ȘI UMANIST-REVOLUȚIONARĂ

PRELEGERI
CULEGERE DE TEXTE

EDITURA DIDACTICĂ ȘI PEDAGOGICĂ
BUCUREȘTI

PREFAȚĂ

Cursul de *Educație materialist-științifică și umanist-revoluționară* și textele bibliografice selectate au fost alcătuite în conformitate cu programa aprobată de Ministerul Educației și Învățământului.

Îndeplinirea obiectivelor stabilite de *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism* va determina în mod necesar restructurări în domeniul vieții materiale și în conștiința întregului popor, în sistemul valorilor și al comportamentului oamenilor muncii.

O direcție esențială a procesului de formare a noii conștiințe o reprezintă emanciparea procesuală a oamenilor de prejudecățile și practicile mistice, de ceea ce reprezintă înstrăinare religioasă în viața lor spirituală și atitudinală.

Formarea omului nou în conformitate cu un model superior presupune educarea unui mod de gîndire științific, creator și a unui stil de viață care să răspundă exigențelor pe care le ridică cele mai înaintate valori.

Educarea omului emancipat de conștiința religioasă se întemeiază pe aportul cunoașterii, explicarea cauzală a proceselor ce se desfășoară în natură și societate, însușirea filozofiei materialist-dialectice și istorice și, totodată, formarea atitudinilor practice, eliberate de orice prejudecată și închistare.

Pornind de la aceste comandamente, autorii cursului de față au urmărit definirea fenomenului religios, analiza esenței și a funcțiilor sale de-a lungul istoriei, a raporturilor dintre religie și celelalte domenii ale vieții sociale.

Religia este un fenomen social deosebit de complex, care s-a instituit într-un proces istoric îndelungat ca un subsistem distinct al vieții sociale.

Ea se caracterizează printr-o latură ideologică, psihologie socială caracteristic structurată, activitate de cult, cadru instituțional propriu.

Caracterul complex al fenomenului religios impune abordarea lui concret-istorică, judecăți nuanțate. Faptul că religia pare a fi „cea mai străină“ de viața materială a oamenilor dovedește că ea nu putea asigura necondiționat și nemijlocit propășirea, progresul uman. Dar același fapt va constitui prilejul ca oamenii să se raporteze diferit la ideile și credințele religioase, în funcție de condițiile de existență, de locul ocupat de ei în sistemul vieții materiale și în raport cu devenirea istorică. De aceea, nu rareori, aceleași idei și principii de domeniul conștiinței religioase, norme și simboluri specifice au fost luate ca argument și purtate ca stindard atît de forțe progresiste, cît și de forțe ostile dezvoltării sociale. În numele lor, dar exprimînd tendințe obiective ale progresului istoric, reprezentanți ai instituțiilor religioase s-au opus forțelor retrograde condamnînd acțiunile antipopulare, au înțeles și au promovat, în anumite limite, adevărul științific, au militat pentru dezvoltarea culturii, în opoziție cu politica religioasă oficială. Efortul lor nu putea să ducă însă la emanciparea ființei umane în cadrul îngust al sistemului religios, care, dat fiind faptul că este expresie a înstrăinării obiective și formă specifică de înstrăinare spirituală, în ultimă instanță, direct sau indirect, a contribuit la justificarea și adîncirea exploatării, a nedreptății sociale, respingînd revolta deschisă și consecventă împotriva ordinii existente.

Instituindu-se ca formă specifică de viață spirituală și activitate de cult, religia s-a delimitat de celelalte forme de conștiință socială ca domeniu calitativ distinct: în structura religioasă omul se raportează la supranatural. În formele sale concrete de manifestare ea și-a extins sfera dincolo de „perimetrul“ său, funcționînd ca mod de explicare a realității, concepție despre lume și viață, sistem de idei și principii politice și juridice, etică și morală etc., suprapunîndu-se astfel peste celelalte forme de conștiință. O atare situație a creat iluzia că viața socială, manifestarea și creația umană într-un domeniu sau altul nu sînt posibile fără prezența și acțiunea demersului religios, că ideea despre supranatural și credința în existența lui constituie o permanență, o coordonată imanentă a ființei umane.

Generată de neputința omului de a domina condițiile exterioare sale, religia a reprezentat modalitatea prin care acesta a încercat să se realizeze prin fantezie și în fantezie. Ea apare, pe de o parte, ca formă de protest împotriva stărilor de fapt

inumane, un protest însă care nu schimbă în vreun fel realitatea pentru că totul trece într-un fel sau altul prin fantezie. De aceea ea este și rămîne, cum a spus Marx, „opiu pentru popor". Autodecretîndu-se unicul mijloc de salvare a omului, considerînd deci iluzorie oricare altă modalitate de protest, religia îl va condamna pe om la o soartă în care el nu are nici un amestec, abandonîndu-l astfel, ca pe o existență oarecare, acțiunilor determinismului obiectiv. Omul este și rămîne, în ultimă instanță, un obiect al mecanismului social; el nu poate fi subiect istoric.

Istoria este opera umanității. Numai că oamenii au produs istoria fără să fi cunoscut legile ei obiective. Descifrarea mecanismelor vieții sociale în cadrul concepției materialismului istoric, descoperirea procesuală a determinismului care stă la baza sistemului social global, a devenirii sale, organizarea clasei muncitoare ca forță transformatoare a maselor populare, toate acestea exprimă trecerea de la evoluția spontană a societății la creația conștientă. Conduși de partid, oamenii dovedesc putința de a lua în stăpînire propriul lor mediu de viață, sistemul social, tot așa, cum în lungul istoriei, au făcut-o în raport cu natura, anticipînd, proiectînd și edificînd o societate nouă în care relațiile dintre oameni funcționează tot mai mult ca relații omenești.

Ca formă a conștiinței sociale, ca subsistem distinct, religia nu dispare automat din viața oamenilor, deși noua orînduire socială nu mai impune funcționarea ei. Oamenii trăiesc în baza unor condiții materiale și sociale noi. Unii dintre ei continuă să reproducă însă în conștiință gînduri și sentimente ce țin de societățile trecute, de existența socială alienantă. De aceea, construcția socialismului, dezvoltarea lui multilaterală presupune nu numai instituirea unor noi forme de viață practică, ci și o nouă conștiință, o viață spirituală pe măsura epocii în care își desfășoară existența omul societății socialiste. Educația materialist-științifică și umanist-revoluționară reprezintă un comandament major în efortul de înălțare a unei lumi noi pentru un om nou.

Cursul pe care îl punem la îndemîna studenților răspunde nemijlocit acestor sarcini majore. În acest scop, problemele generale de filozofie și sociologie a religiei sînt dezvoltate și concretizate prin analiza condiției fenomenului religios în socialism, expunerea politicii partidului și statului socialist față de acesta. Vizînd, în principal, finalități educaționale, cursul

insistă asupra exigenţelor şi metodelor care trebuie să ghideze activitatea educativă.

Lecţiile au fost întocmite de un colectiv de cadre didactice de la institute de învăţămînt superior din Bucureşti.

Pentru realizarea problematicii cursului s-a alcătuit o selecţie de texte şi o bibliografie generală de către cadrele didactice ale colectivului de filozofie de la I.M.F. Bucureşti.

Coordonarea cursului şi a crestomaţiei a fost realizată de conf. univ. dr. Georgescu Florian.

Preocupaţi de necesitatea de a răspunde exigenţelor actuale care se ridică în faţa unei asemenea lucrări, membrii colectivului de redactare sînt convinşi de posibilitatea prezentării ei într-o formă superioară, aşteptînd, în acest scop, observaţiile şi sugestiile specialiştilor, ale cadrelor didactice, ale publicului larg care se preocupă de problemele fenomenului religios.

I. RELIGIA CA FENOMEN SOCIAL

1. Particularităţile religiei ca fenomen social

Fenomenul religios a polarizat interesul cugetătorilor încă din antichitate. Ridicîndu-se împotriva tezelor apologetice avansate de diversele orientări teologice, filozofii materialişti Democrit, Epicur, Lucreţiu şi alţii au adus argumente numeroase în favoarea unei viziuni laice despre natură şi viaţă, despre psihicul uman. Critica religiei a devenit, cu timpul, tot mai profundă şi convingătoare, pe măsura îmbogăţirii fondului de idei materialiste şi ca urmare a descoperirilor ştiinţifice.

Un moment important în istoria ateismului l-au reprezentat iluminiştii şi materialiştii moderni, îndeosebi materialiştii francezi din secolul al XVIII-lea (Diderot, D'Holbach, La Mettrie, Helvetius şi alţii) şi filozoful materialist german Feuerbach. O contribuţie remarcabilă la critica religiei a adus-o şi filozoful român Vasile Conta, supranumit „patriarh al ateismului din Moldova". Cugetători profunzi, filozofii din această perioadă s-au aplecat asiduu asupra cercetărilor realizate de ştiinţele naturii, au studiat un larg cerc de probleme istorice şi, în mod firesc, şi cele referitoare la religie, ajungînd la concluzii ateiste fundamentate printr-o subtilă argumentare, recunoscută prin valoarea ei şi astăzi. În înţelegerea originii şi a esenţei religiei, ei rămîn însă tributari concepţiei idealiste despre societate: religia este considerată fie ca o formă a autoiluzionării, fie ca rezultat al iluzionării sistematice a poporului de către cler, ca o consecinţă a înşelării oamenilor. Frica, scria de pildă Vasile Conta, este adevăratul sentiment religios. Dominat de fenomenele naturii, ignorant, trăind cu spaima de necunoscut, primitivul şi-a creat o lume a forţelor fantastice, superioare, o realitate sacră. Nu negăm rolul pe care îl joacă teama, spaima, afectele în general în geneza şi cultivarea religiei, dar trebuie arătat totuşi că, la rîndul lor, aceste trăiri psihice sînt, în ultimă instanţă, determinate social. Pe de altă parte, ele nu generează întotdeauna o reacţie religioasă în faţa factorului extern; deci geneza religiei nu poate fi explicată numai prin factorii amintiţi mai sus.

Atitudinea critică a materialiştilor din trecut faţă de slujitorii cultului nu este întîmplătoare. Trebuie ţinut seama de faptul că slujitorii religiei au reprezentat, de regulă în societăţile trecute, o castă privilegiată. O atare situaţie va sugera ideea despre iluzionarea conştientă, respectiv că efortul lor pentru cultivarea religiei în sînul maselor este dictat în mare parte de interese de castă, de grup şi personale. Materialiştii francezi din secolul al XVIII-lea, exponenţii cei mai incisivi ai ateismului iluminist modern, cum îi aprecia Lenin, au denunţat faptul că vîrfurile

clericale foloseau religia pentru înşelarea sistematică a poporului. „Nu există minciună — arăta Helvetius — nu există şiretlic, înşelăciune, abuz de încredere, în sfîrşit, nici un fel de mijloace josnice şi mîrşave la care să nu fi recurs popii pentru îmbogăţirea lor“[1]. Critica vehementă a amăgirii poporului prin religie este desigur justificată, avînd în vedere condiţiile istorice concrete din acea vreme. Biserica reprezintă un reazim principal al ordinii feudale şi, cum menţiona Engels, orice critică a feudalismului trebuia inevitabil să aibă drept premisă critica religiei şi a bisericii. Astfel, materialiştii francezi şi-au adus o valoroasă contribuţie la dezvăluirea funcţiilor sociale negative ale religiei, a influenţelor ei nocive asupra moralei, normelor de conduită în societate, asupra dreptului, politicii etc. Exagerarea elementului de înşelare relevă însă o limitare a concepţiei iluministe, o deplasare a ei pe făgaşul unui punct de vedere subiectivist.

Un loc aparte în istoria ateismului de pînă la Marx îl ocupă neîndoielnic filozoful materialist german din secolul al XIX-lea, Ludwig Feuerbach.

Pentru el fiinţa divină nu este altceva decît fiinţa umană pusă în afara omului, înstrăinată de om, ea este „fiinţa omului despărţită de îngrădirile omului individual, adică real, corporal, obiectivată, adică intuită şi venerată ca o altă fiinţă... toate determinările fiinţei divine sînt de aceea determinări ale fiinţei umane“[2]. În religie, arată filozoful german, omul se autoglorifică pe sine, conferind propriei sale esenţe un caracter divin, fără să fie conştient de acest act. Religia este un fel de oglindă fascinantă în care omul se priveşte pe sine fără să înţeleagă, dintru început, că îşi contemplă propriul său chip. Pe măsură ce el devine conştient de sine, oglinda devine inutilă, autocontemplarea amăgitoare nu-l mai reţine.

Marx apreciază în critica religiei întreprinsă de Feuerbach surprinderea mecanismului producerii ei, chiar dacă nu sînt definite cauzele reale ale acestui proces. Filozoful german nu a înţeles însă că omul este înainte de toate o fiinţă socială, din care cauză el nu va reuşi să surprindă temeiurile autentice ale înstrăinării umane. Sesizînd limitele teoriei înstrăinării elaborate de Feuerbach, Marx arată că acesta „porneşte de la faptul autoînstrăinării religioase, al dedublării lumii într-o lume religioasă, imaginară, şi una reală. El se limitează să reducă lumea religioasă la fundamentul ei profan şi nu observă că după această reducere principalul abia rămîne de făcut“[3]. Ca şi întreaga critică iluministă a religiei, L. Feuerbach s-a oprit în faţa determinării obiectiv-sociale a religiei. Or, *principalul,* cum remarca Marx, constă în sesizarea contradicţiilor sociale ale fundamentului profan şi apoi în revoluţionarea lui în practică, prin rezolvarea acestor contradicţii. Aceasta este premisa reală a eliminării oricărei forme de înstrăinare, inclusiv a celei religioase. Ea a fost anali-

[1] *Cugetări despre religie,* Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1964, p. 131.

[2] Ludwig Feuerbach, *Esenţa creştinismului,* Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1961, p. 45.

[3] Marx-Engels, *Opere,* vol. 3, Bucureşti, Editura politică, 1958, p. 6.

zată pentru prima dată de Marx și Engels, fapt care a făcut posibilă construcția ateismului într-o viziune profund științifică, în spiritul concepției materialiste a istoriei.

Criteriul metodologic fundamental în definirea religiei din perspectiva materialismului istoric îl reprezintă considerarea ei ca *fenomen social*, ca un *produs* istoric, ce s-a instituit și a funcționat în *baza* unor *procese obiective*.

Oprindu-se asupra fenomenului religios, Marx arată: „religia este conștiința de sine și simțămîntul de sine al omului care nu s-a găsit încă pe sine, sau s-a pierdut din nou... Religia este teoria generală a acestei lumi, compendiul ei enciclopedic, logica ei în formă populară, al ei *point d'honneur* spiritualist, entuziasmul ei, sancțiunea ei morală, întregirea ei solemnă, temeiul ei general de consolare și justificare. Ea este *realizarea fantastică* a esenței omenești pentru că *esența omenească* nu posedă o realitate adevărată“[1].

În aceste rînduri se postulează mai întîi faptul că religia este o creație omenească, un produs social, este o *modalitate* în care sînt exprimate atributele omenești, dar prin înstrăinare.

Feuerbach arătase, cum s-a văzut, că religia este conștiința omului care nu s-a găsit încă pe sine, a omului care îl creează pe Dumnezeu — oglinda ființei sale — în care se vede pe sine. Marx merge mai departe dezvăluind mecanismele profunde de ordin economic ale acelui tip de înstrăinare, datorită cărora omul se pierde pe sine. E vorba de înstrăinarea umană cauzată, în ultimă instanță, de instituirea proprietății private.

Teoria alienării religioase, elaborată riguros de Marx, reprezintă chintesența criticii filozofice a religiei. Pentru Marx, ca și pentru întreaga filozofie marxistă problema centrală a criticii teoretice a religiei este analiza condițiilor existențiale și a formelor practicii sociale care condiționează și generează tipuri determinate de religiozitate.

Rezultă din textul citat mai sus că religia este logica lumii în care trăiește omul, a societății bazate pe exploatare, exprimată în formă populară, un compendiu explicativ al acesteia. Religia se instituie cu pretenția de a fi *unicul* mod de explicație a lumii; ea oferă omului un tablou *religios* al Universului, prin care lumea este *dedublată*. Pe de o parte există o lume cerească, eternă, superioară, perfectă și, pe de alta, una pămîntească, trecătoare și inferioară. Ultima este dependentă de prima.

Pe temeiul acestei reprezentări, credinciosului i se cultivă o morală care conține false aspirații și idealuri referitoare la fericirea „adevărată“ ce nu poate fi dobîndită decît în ceruri. Lumea *aceasta*, precară, trecătoare trebuie să fie pentru credincios o existență pregătitoare pentru nemurire. În acest sens religia este, cum spune Marx, „opiu pentru popor“.

Marx respinge teza potrivit căreia religia ar fi exclusiv rodul unei mistificări de mari proporții organizată de preoți, cît și teza teologică despre originea și esența revelată a religiei. La rîndul său, Engels, sesizînd complexitatea fenomenului religios și ținînd seama de cauzele lui, critica pe blanchiști, care, în timpul Comunei din Paris, cereau ca prin-

[1] *Ibidem*, vol. 1, p. 413.

tr-un decret să fie declarați atei toți membrii acesteia. Atît Marx și Engels, iar ulterior și Lenin, au accentuat faptul că religia este un fenomen social, un reflex deformat, iluzoriu, care are la origine contradicțiile societății care o întreține.

Conștiința socială reflectă în mod diferențiat existența socială. Fiecare formă a conștiinței surprinde realitatea dintr-un unghi propriu, specific și cu mijloace proprii numai ei. O notă definitorie a religiei constă în faptul că, după cum arată Engels, ea „nu este altceva decît oglindirea fantastică în mințile oamenilor a forțelor exterioare care domină viața lor de toate zilele, o oglindire în care forțele pămîntești iau forma unor forțe suprapămîntești“[1].

Ideea centrală care se desprinde din definiția dată de Engels în *Anti-Dühring* este aceea că produsele reflectării religioase nu sînt cunoștințe concordante cu realitatea, ci imagini fantastice. Prin această particularitate a reflectării religioase ea se delimitează și se opune cunoașterii autentice (științifice, filozofice etc.). Caracterul fantastic al reflectării religioase o apropie însă de oglindirea artistică. O asemenea apropiere pune în discuție problema dacă specificul religiei poate fi redus la faptul că ea este un mod fantastic de reflectare a realității, respectiv dacă toate imaginile fantastice sînt cu necesitate religioase? Mai întîi, trebuie avut în vedere faptul că religia nu se reduce la conștiința religioasă, deși aceasta reprezintă elementul ei central. Odată apărută, religia și-a edificat o structură complexă; și-a creat un variat și bogat arsenal de ritualuri, de manifestări cultice, s-a obiectivat în instituții suprastructurale, în organizații, relații de tip religios, și-a asigurat un aparat de deservenți. S-a constituit deci în ceea ce, în limbaj sociologic, se cheamă complex religios. În al doilea rînd, nu toate imaginile fantastice au o semnificație religioasă și nu contribuie inevitabil la apariția unor construcții mentale de tip religios. Dacă imaginile religioase nu au un corespondent real în lumea exterioară nu înseamnă că orice imagine fantastică, care nu are un atare corespondent, trebuie să fie neapărat un tip religios. Lumea de basm cu personajele sale nu poate fi confundată cu produsele fanteziei religioase: divinitatea, ființele cerești, raiul etc.

Fantezia artistică este legată de muncă, de activitatea practică, de viața socială, tradiții, relații de familie; ea exprimă atitudinea estetică a omului față de lumea din jur. Prin creațiile artistice de regulă omul se afirmă pe sine, își exprimă o anumită experiență de viață, anumite trăsături specifice, își materializează observațiile sale, gradul de cunoaștere a realității. Forța supraomenească a eroilor din creațiile populare are valoare de mesaj simbolic, prin care omul se afirmă pe sine ca stăpîn al mediului ce-l înconjoară. De aceea imaginile artistice degajă optimism, robustețe. Capacitatea de imaginare se manifestă și în știință ca proiecție și anticipație, ca ferment al creației și al stimulării căutărilor inovatoare.

Cu totul alt caracter are fantezia religioasă. Așa cum arăta Lenin, ea este un gen aparte, este o „fantezie bolnavă“ opusă în esență celei laice. Și fantezia religioasă „creează“, iar prin produsele ei se constituie, în ultimă instanță, un tablou denaturat al lumii, ea consfințește ipostaza

[1] *Ibidem*, vol. 20, p. 311.

omului ca ființă dominată, neputincioasă în fața forțelor exterioare și ca atare demobilizează, distrage omul de la preocupările sale firești, înche-nate fericirii sale reale. Fantasticul religios implică o realizare transcendentă față de imanența intereselor omului. Prin fantezia religioasă omul se raportează la *supranatural*. Pentru subiectul religios supranaturalul reprezintă o realitate în sine, o existență în afara acțiunii legilor obiective ale lumii; el este absolutul de dincolo de existența materială în raport cu finitudinea lucrurilor, cu imperfecțiunea și precaritatea lumii pămîntești, este perfecțiunea, atotputernicia față de nimicnicia umană.

Pentru omul religios supranaturalul există, ființează afectiv. El nu este reprezentat doar ca, de pildă, în basm. Dacă în fantezia artistică este prezentă conștiința caracterului imaginar al produselor sale, cea religioasă presupune ca dimensiune lăuntrică și definitorie *credința în existența* celor reprezentați de discursul religios.

Credința religioasă presupune un ansamblu de stări *emoționale* specifice.

Raportîndu-se la supranatural, omul credincios trăiește stări emoționale și afective mai mult sau mai puțin profunde, prelungindu-le în manifestări *cultice*. El încearcă astfel să influențeze lumea spiritelor, a forțelor divine, să le determine chiar, pentru a veni în întîmpinarea așteptărilor sale. Și chiar dacă este vorba de un raport iluzoriu, între credincios și supranatural întrucît unul din cei doi termeni ai relației este doar ficțiune (supranaturalul), actul cultic desfășurat de credincios reprezintă dovada obiectivării stărilor de spirit religioase.

2. Cauzele obiective ale religiei

Formele de alienare spirituală, oricît de sublimate ar fi ele, presupun, în ultimă instanță, o determinare primară, fundamentală, exercitată de condițiile vieții materiale. Această determinare se manifestă inițial în forma relațiilor economice specifice societății primitive, caracterizată prin absența proprietății private. Engels arăta că și în condițiile inexistenței exploatării este posibilă alienarea de tip religios pe fondul vieții economice.

Reprezentările false (religioase) despre ființa omului însuși, despre spirite, puteri magice etc. — după cum a arătat Engels în scrisoarea către K. Schmidt în 1890 — au la bază foarte adesea un element negativ, slaba dezvoltare economică a perioadei preistorice constituind o condiție, iar, pe alocuri, și cauza reprezentărilor false despre natură.

Insecuritatea economică, subdezvoltarea cronică a comunităților gentilice generează teama, incertitudinea, precum și stări de spirit care facilitează și alimentează false reprezentări despre lumea înconjurătoare, înstrăinarea de tip religios. Dependența primitivilor de forțele naturii nu poate fi explicată decît tot prin nivelul dezvoltării societății. Gradul de dependență a omului față de natură depinde de capacitatea și mijloacele de acțiune, de nivelul experienței sale practice. Slaba dezvoltare a forțelor productive nu permiteau asimilarea fenomenelor naturale corespunzător cerințelor de trai, din care cauză aceste

fenomene îi apăreau omului ca străine, ostile. Deci nu natura ca atare a determinat geneza reprezentărilor religioase, ci modul specific prin care oamenii s-au raportat la natură; luarea sub control din ce în ce mai larg a fenomenelor naturii de către societate va determina îngustarea terenului de înstrăinare umană, de proliferare a religiei.

Recurgînd la practici *magice**, omul nu face decît să prelungească anumite aspecte ale activităţii sale de muncă şi de viaţă. Trebuie precizat că nu munca în sine reprezintă un izvor al alienării religioase, ci mărginirea ei, caracterul ei limitat. Nefiind în stare să-şi asigure rezultatul urmărit cu mijloace practice, *reale,* omul primitiv recurge la mijloace fictive, iluzorii de acţiune asupra naturii. Ilustrative în această privinţă sînt formele magiei primitive. Reflexul religios al practicii de muncă mărginite se caracterizează, cu deosebire, în magia de vînătoare, ori cea legată de agricultura preistorică. În magie se fixează, printr-un sistem alienat de reprezentări şi ritualuri, relaţiile intertribale, caracterizate, în cele mai dese cazuri, de ostilitate, vrăjmăşie, determinate de cauze preponderent economice. Expresia lor religioasă o constituie magia neagră şi cea militară.

Reprezentările totemiste**, cît şi ritualurile specifice lor exprimă, de asemenea, în formă alienată, unele laturi ale vieţii sociale, şi anume relaţiile de înrudire, legăturile de sînge dintre membrii colectivităţii umane. Într-o fază mai tîrzie a dezvoltării orînduirii gentilice, ele devin izvor al reprezentărilor despre strămoşi antropomorfi. Credinţele totemiste au reflectat atît stadiul matriarhal (la multe triburi femeia este considerată drept strămoş iniţial şi întemeietor al grupului gentilic dat), cît şi pe cel patriarhal.

Istoria relaţiilor de familie în dezvoltarea lor către forma familiei monogame reprezintă temeiul social al reflexului exprimat în reprezentarea familiei cereşti, în care locul şi rolul divinităţii-mame reproduc pe cele consacrate în relaţiile familiale terestre. După cum se exprima un cercetător francez, M. Verret, reluînd o observaţie feuerbachiană, „dacă vreţi să cunoaşteţi istoria familiei terestre, urmăriţi istoria familiilor sfinte — deoarece divinitatea are o familie. Iniţial ea a fost femeia şi se

* În literatura ştiinţifică referitoare la fenomenul religios există opinii, după părerea noastră întemeiate, care evidenţiază plurivalenţa semnificaţiilor magiei, ale totemismului, mitologiilor primitive etc. În cadrul formelor amintite de reprezentări şi al practicilor sînt prezentate, de fapt, rudimentele cunoaşterii, ale artei, ale altor forme de cultură spirituală.

Magia este un ansamblu de acţiuni, rituri şi ceremonii izvorîte din credinţa fantastică în existenţa unor forţe supranaturale asupra cărora omul poate acţiona, le-ar putea influenţa, în vederea realizării anumitor scopuri. Dintre cele mai frecvente forme de magie amintim: magia neagră, prin mijlocirea căreia un anumit individ încearcă să provoace vătămare duşmanului; magia militară — ansamblu de rituri menite să invoce victoria războinicilor; magia de leac; magia de dragoste ş.a.

** *Totemismul* formă a religiei primitive manifestată prin credinţa într-o înrudire misterioasă, supranaturală între un anumit grup uman şi o anumită categorie de realităţi (o specie vegetală, animală).

mîndrea cu feminitatea sa, dacă ar fi să dăm crezare reprezentărilor zeițelor-mame. Și aceasta, deoarece, în acea epocă domina matriarhatul... Numai atunci cînd locul matriarhatului a fost luat de patriarhat a devenit posibil ca divinitatea să devină bărbat și tată"[1].

Schimbările care au avut loc în domeniul relațiilor sociale în perioada descompunerii orînduirii gentilice și a formării aristocrației tribale s-au reflectat în conștiința religioasă prin nașterea unor noi credințe. Au apărut elemente ale cultului conducătorului, al șefului de trib și ritualuri specifice acestui cult. Pe acest fond s-au plămădit reprezentările despre situația inegală a sufletelor după moarte, ca și practicile legate de această credință.

Determinarea socială obiectivă a religiei se manifestă, în continuare, în societatea cu clase. Dacă la începuturile istoriei, cum arăta Engels, forțele naturii au fost cele dintîi obiecte ale oglindirii religioase, mai tîrziu „alături de forțele naturii intră curînd în acțiune și forțe sociale, care le sînt tot atît de străine oamenilor și le apar la început tot atît de inexplicabile, dominîndu-i în aparență cu aceeași necesitate naturală, ca și forțele naturii înseși[2].

Apariția exploatării, traiul în mizerie, îmbogățirea și sărăcirea rapidă, falimentul, crizele, șomajul, în general neputința oamenilor de a domina aceste stări de fapt specifice societăților întemeiate pe existența claselor antagoniste pot alimenta iluzia religioasă, viziunea fantastică despre lume. Aceste disfuncționalități sociale sînt deosebit de agravate în societatea capitalistă. Așa cum arăta V. I. Lenin, dezvoltînd tezele lui Marx, în țările capitaliste contemporane, aceste rădăcini ale religiei au, mai ales, un caracter social. Oprimarea socială a maselor muncitoare, aparența de totală neputință a acestora în fața forțelor oarbe ale capitalismului, care pricinuiește omului muncii de rînd, zi cu zi, ceas de ceas, suferințe de o mie de ori mai îngrozitoare, chinuri mult mai cumplite decît diferite evenimente ieșite din comun, cum sînt războaiele, cutremurele etc., iată rădăcina cea mai adîncă a religiei în vremurile de azi. Analiza cauzelor sociale ale religiei întreprinsă de Lenin rămîne pe deplin valabilă și pentru actuala etapă a dezvoltării capitalismului; situația maselor exploatate, procesul de proletarizare a micilor meșteșugari, insecuritatea micilor proprietari, supuși acțiunii oarbe a legilor capitalismului contemporan favorizează menținerea unor stări de spirit alienate. Spectrul falimentului, concurența înverșunată, crizele, instabilitatea pieței, inflația ș.a. reprezintă tot atîtea motive ce determină o anumită alunecare spre misticism și în rîndul clasei suprapuse. Nevoia de evaziune dintr-o asemenea societate, manifestată de tineret îndeosebi, se concretizează uneori în proliferarea unor secte mistice avînd drept consecință depersonalizarea, ba chiar și autosuprimarea sau suprimarea fizică.

În diferite epoci istorice acționează anumiți factori sociali specifici, anumite situații obiective irepetabile. Aceasta implică o analiză istorică a momentelor și a structurilor specifice diferitelor religii în evoluția

[1] Michel Verret, *Les marxistes et la religion*, Paris, 1961, p. 23.
[2] Marx-Engels, *Op. cit.*, vol. 20, p. 311.

lor, cît și a cadrului social obiectiv în care se manifestă acestea. Astfel, critica științifică a religiei poate stabili sistemul dat al determinărilor obiective, precum și al ideologiilor dominante care determină și influențează religiozitatea maselor și susțin instituțiile religioase.

3. Cauzele subiective ale religiei

Religia este, înainte de toate, o trăire psihică, un sistem de idei, reprezentări, imagini și ca atare ea este un produs subiectiv. Trebuie precizat că în plurivalența factorilor determinativi ai religiei intră și o anumită sursă psihică, ce ține de mecanismele reflectării lumii exterioare de către om ca subiect. Reflectarea nu se desfășoară pe o direcție liniară, în mod mecanic, ci ca proces complex prin care gîndirea reconstruiește realitatea în noțiuni și judecăți. Produsele reflectării vor purta amprenta structurilor cognitive, în general a vieții psihice. În cazul religiei putem vorbi de faptul că, pe lîngă cauzele obiective, sociale, acționează și anumiți factori de ordin subiectiv, definiți în literatură prin noțiunea de „rădăcină gnoseologică", care fac posibilă geneza religiei.

Marx și Engels au făcut unele referiri la cauzele subiective ale religiei, dar termenul de „rădăcină gnoseologică" a fost pus în circulație de V. I. Lenin în *Caiete filozofice*. Sfera subiectivului nu se reduce la procesul cunoașterii, dar acesta reprezintă esența mecanismului în cadrul căruia pot lua naștere ideile religioase.

Cunoașterea, cum arăta Lenin, „*nu este* un act simplu, nemijlocit, de oglindire inertă, ci un act complex cu caracter dublu, zigzagat care *cuprinde în sine* posibilitatea desprinderii fanteziei de viață; mai mult chiar: posibilitatea *transformării* (și încă a unei transformări imperceptibile, de care omul nu este conștient) a conceptului abstract, a ideii în *fantezie* (în ultimă instanță — a lui Dumnezeu)"[1].

Cercetările științifice au demonstrat că, în formele sale rudimentare, la strămoșii noștri îndepărtați, reflectarea realității în conștiință avea loc prin imagini concrete. Cunoașterea se limitează la cercul restrîns de lucruri și fenomene, cu care omul intra în contact nemijlocit. În acea vreme, arătau Marx și Engels, „producția ideilor, a reprezentărilor, a conștiinței se împletește direct cu activitatea materială și cu legăturile materiale ale oamenilor, cu acest limbaj al vieții reale"[2]. Abia mult mai tîrziu, ca urmare a dezvoltării structurilor cognitive, conștiința umană devine capabilă să elaboreze noțiuni din ce în ce mai abstracte, să distingă ceea ce este necesar în fenomene. Acum, arăta Lenin, apare posibilitatea gnoseologică a religiei, care este dată „chiar în *prima* abstracție *elementară*". De pildă, elaborarea noțiunii de „om" presupune desprinderea ei de oamenii reali, concreți, percepuți senzorial. Noțiunea capătă o anumită autonomie față de realitate; ea ființează independent de obiectul la care se referă.

[1] *Ibidem*, vol. 29, 309—310.
[2] Marx-Engels, *Op. cit.*, vol. 3, p. 26.

Desprinse de real, dar prezente în conștiința omului, noțiunile abstracte pot fi proiectate de aceasta asupra unor presupuse realități, care ar exista ca atare.

Procesul gnoseologic se desfășoară ca act complex, care angajează, direct sau indirect, toate structurile și procesele vieții psihice, fie că este vorba de produse adecvate ale cunoașterii, fie că acestea sînt produse fantastice, de tip religios.

Astfel în discutarea mecanismelor gnoseologice care concură la producerea imaginii religioase trebuie să ne referim și la următoarele procese psihice:

a) Capacitatea omului (manifestată cu precădere la primitivi) de a personifica unele manifestări neînțelese, unele însușiri ale lucrurilor și fenomenelor reprezintă una din direcțiile posibile prin care spiritul uman poate ajunge la elaborarea ideii de supranatural. Omul primitiv își reprezintă fenomenele lumii înconjurătoare pe baza unei analogii cu propria sa ființă, cu trăsăturile, năzuințele, sentimentele, voința sa. Cum remarca Feuerbach, omul și-a obiectivat atributele ființei sale, creînd astfel pe Dumnezeu.

b) Însușirea gîndirii de a realiza permanent asociații între fenomene pe temeiul legăturilor existente real între acestea poate fi, în anumite condiții, un prilej pentru nașterea ideii despre supranatural, amplificarea denaturării religioase. Rotunjirea aparent perfectă a Soarelui era asociată, în vechile religii, cu ochiul zeului (Soarele=„ochiul pătrunzător al lui Zeur“ sau „ochiul lui Votan“ etc.). Foarte multe superstiții de natură mistică sînt generate de falsele asociații de succesiune după principiul *post hoc ergo propter hoc*. Pe măsura progresului gîndirii umane, desigur, procesul formării asociațiilor este tot mai mult controlat, fiind tot mai mult supus rigorii logicii, dar posibilitatea unor false asociații generatoare de superstiții nu este pe deplin eliminată.

c) Cauzele subiective ale religiei cuprind și alte forme de trăire psihică, decît cele cognitive, cum ar fi emoțiile, sentimentele, actele volitive ș.a., care pot înrîuri puternic atît viziunea de ansamblu asupra lumii cît și modul concret de percepere a realității. Întreaga gamă a trăirilor emoțional-afective, determinate istoricește în ultimă instanță, poate frîna sau stimula actul cognitiv, capacitatea omului de modelare a acțiunilor sale în schimbările condițiilor de existență. Dintre toate sentimentele profund omenești, de bună seamă, frica poate fi considerată cel mai fecund stimulator în producerea imaginii religioase. Frica față de forțele naturii, dar și de cele sociale poate înrîuri actul cunoașterii în așa fel încît omul va fi nevoit să ajungă la ideea supranaturalului. Teama provocată de lumea nestăpînită va fi suplinită de ideea că omul ar putea fi ajutat și apărat de forța divină. Este de remarcat însă și faptul că, alimentate de teamă, credințele religioase vor genera motive noi de frică; ideea existenței supranaturalului determină teama de zei, de Dumnezeu, de focul veșnic etc.

d) Anumite fenomene biofiziologice pot juca și ele un anumit rol în regenerarea reprezentărilor religioase. Evident, prin sine, structura biologică și procesele fiziologice nu pot crea și întreține credința în supranatural. În acest sens cercetarea științifică riguroasă infirmă explicațiile biologiste cu privire la apariția religiei. Dar trebuie avut în ve-

dere faptul că anumite procese, cum ar fi: visele, leşinul, crizele epileptice sau isterice, catalepsia, nebunia, moartea, au constituit pentru primitivi enigme de nepătruns. Experienţa restrînsă de cunoaştere, cu alte cuvinte ignoranţa, nu le permitea acestora înţelegerea adecvată a legităţilor biologice şi, de regulă, se recurgea la explicaţii fantastice, la plăsmuirea unui alt plan al existenţei, suprapus celui perceptibil nemijlocit. E vorba de procesul de gestaţie a reprezentării unei dubluri *(alter ego)* a corpului, iar mai tîrziu a unei lumi de după moarte în care migrează sufletele. Acest proces este atent analizat de Fr. Engels în lucrarea *Ludwig Feuerbach şi sfîrşitul filozofiei clasice germane:* „din timpurile cele mai îndepărtate, cînd oamenii, care nu ştiau încă nimic despre structura propriului lor corp, au ajuns, sub impresia viselor, la reprezentarea că gîndirea şi simţirea nu sînt o activitate a trupului lor, ci a unui suflet deosebit de el, care sălăşluieşte în acest trup şi îl părăseşte la moarte, încă din acele timpuri ei au fost nevoiţi să se întrebe care este raportul dintre acest suflet şi lumea exterioară. Dacă la moarte el se desparte de trup şi supravieţuieşte, nu există nici un motiv să i se atribuie o moarte deosebită; astfel s-a născut ideea nemuririi sufletului“[1] ...

Reprezentarea unui suflet nemuritor s-a perpetuat în toate fazele evoluţiei religiilor, ea constituind, de pildă, pentru creştinism izvorul de inspiraţie şi justificare a unor dogme cu privire la păcat, judecata de apoi, rai, iad etc.

Analiza succintă a rădăcinilor gnoseologice ale religiei şi a altor factori participativi de ordin psihic pune în lumină importanţa factorului subiectiv în elaborarea structurilor conştiinţei religioase. Cu toate acestea, factorii subiectivi, cu toată relativa lor autonomie, *în ultimă instanţă* sînt determinaţi *social*. Particularităţile procesului de cunoaştere, gradul de dezvoltare a gîndirii umane, a conştiinţei individuale şi sociale sînt într-o relaţie de dependenţă faţă de dezvoltarea economică şi relaţiile sociale în fiecare etapă a istoriei. Factorul subiectiv nu trebuie înţeles însă ca un intermediar între cauzele obiective şi conştiinţa religioasă, un element care nu face decît să transcrie în planul spiritualităţii ceea ce ar fi dictat în sistemul vieţii materiale. Conştiinţa nu este un epifenomen. Ea are resurse interne în baza cărora îşi manifestă caracterul ei creator, capacitatea de a introduce în existenţă propriile sale produse. Fapt este că fără determinarea exercitată de condiţiile vieţii materiale conştiinţa nu ar fi produs idei religioase. Ea se instituie, în raport cu acestea, ca element creator într-o structură *sui-generis*, în baza căreia vor apărea şi vor vieţui încă ideile despre supranatural.

4. Structura fenomenului religios

Perspectiva cercetării religiei ca fenomen social implică analiza structurii, a componentelor sale, care, apărute în stadii istorice diferite, caracterizează complexul religios al societăţilor postgentilice.

[1] Marx-Engels, *op. cit.*, vol. 21, p. 274.

Elementul central al acestui complex îl reprezintă *conștiința religioasă*, structurată, pe „verticală“, în psihologie religioasă și ideologie religioasă. Psihologia religioasă reprezintă ansamblul de sentimente, stări de spirit, tradiții, obiceiuri, obișnuințe, legate de credința în supranatural; ea este conștiința religioasă de masă, nesistematizată. Ideologia religioasă, strat suprapus conștiinței religioase comune, este forma sistematizată a ideilor și reprezentărilor religioase. Deși aceste două laturi ale conștiinței religioase se intercondiționează, ele au și un anumit grad de autonomie una față de alta.

În formele sale de început conștiința religioasă se manifesta mai ales ca o raportare emoțional-afectivă la obiectul sacralizat, prin intermediul ritualurilor. Nu sînt încă prezente în forme complexe instituțiile și clerul, precum și sistemele dogmatice ale credinței. Trebuie remarcat totuși că se instituie de la început caracterul normativ al vieții religioase (obligații strict statuate, tabu-uri ș.a.).

Pe măsura consolidării și dezvoltării comunităților gentilico-tribale, mutațiile survenite în viața acestora determină treptat începutul unui proces de diferențiere, de stratificare socială care se va oglindi și în conștiința religioasă; fenomenul religios își creează noi structuri. Un moment semnificativ în acest sens îl reprezintă instituționalizarea sfatului bătrînilor, care, pe lîngă alte obligații sociale, o îndeplinesc și pe aceea a păstrării tradițiilor, a organizării manifestărilor de cult și de inițiere a tineretului (inclusiv cea religioasă). Ulterior se conturează o tendință de „profesionalizare“ a celor care conduc practicile religioase prin constituirea categoriei sociale a slujitorilor de cult. Aceștia se dedică sistematizării reprezentărilor și ritualurilor religioase, introducerii unor noi ritualuri obligatorii, a sistemului de tabu-uri mai ales cele implicate de cultul șefului de trib. Acest moment al evoluției religiilor naturale vădește deja o tentă de justificare a unor instituții suprapuse membrilor de rînd ai comunităților tribale, o detașare tot mai accentuată a nivelului ideologic de cel psihologic. Diferențierea amintită se accentuează odată cu trecerea la societatea cu clase, în care întreaga conștiință socială, inclusiv forma ei religioasă, presupune ca element central sistemul ei ideologic.

Ideologia religioasă dobîndește o pondere deosebită în religiile pretins „universale“, care manifestă tendința de subordonare a celorlalte forme ale conștiinței — politică, juridică, morală etc. Religiile „universale“ își elaborează sisteme teologice (gr. *theos* — zeu, Dumnezeu; *logos* — învățătură, știință), care constituie, în fapt, elementele centrale ale ideologiilor religioase.

Sistemele teologice se concretizează în dogme, canoane, simboluri ale credinței, care devin obiectul bogatei literaturi religioase și, în primul rînd, al scrierilor sacre considerate drept revelate.

Ideologia religioasă nu este o simplă continuare a psihologiei religioase în planul sistematizării credinței; ca urmare a mutațiilor survenite în sfera existenței sociale, a apariției structurii de clasă, ideologia religioasă va reflecta această stare de fapt căpătînd caracter de clasă.

În principal, în sfera ideologiei religioase se instituie norme și canoane care justifică dominația de clasă, privilegiile sociale ale minorității, exploatarea și inechitatea socială. Ea poate exprima însă, în anu-

mite condiții, tendințele și aspirațiile claselor progresiste, ale maselor exploatate, ca formă a manifestării protestului față de structurile social-economice și politice existente. Programul lui Münzer, de pildă, folosește o terminologie teologică, dar nu pentru a justifica exploatarea feudală, ci pentru a o încrimina.

Psihologia religioasă se constituie spontan, ca un reflex al condițiilor existențiale nemijlocite. Ca atare psihologia religioasă variază de la credincios la credincios, de la epocă la epocă atît în conținut, cît mai ales în gradul de intensitate a trăirii religioase. Reprezentările și sentimentele religioase pot acționa ca stimuli ai comportamentului credinciosului, ai acțiunilor sale.

Psihologia religioasă nu se identifică cu psihologia credinciosului, aceasta din urmă cuprinzînd și componente laice. Reprezentările, sentimentele, actele volitive ale credinciosului nu au întotdeauna drept motivație legătura cu supranaturalul. Prin urmare, sfera conceptului de psihologie religioasă trebuie limitată la acele modalități de structurare a proceselor psihice care au drept conținut reprezentarea sacrului. Oricum însă, ea capătă determinări în funcție de epoca istorică și poziția de clasă a purtătorilor ei.

Între nivelul psihologic și cel ideologic al conștiinței religioase pot apărea și contradicții, stări conflictuale, în funcție de purtătorii lor sociali, de natura relațiilor economice, politice, de gradul ascuțirii antagonismelor sociale. Un exemplu concludent în acest sens îl reprezintă conflictele dintre creștinismul eclesiastic, doctrina oficială, pe de-o parte, și stările de spirit ale ereziilor populare din Cehia, Germania, Franța, Italia în timpul evului mediu, pe de altă parte. Printre revendicările acestor mișcări întîlnim la loc de frunte imperativul egalității oamenilor, care reflecta, de fapt, aspirațiile oamenilor simpli, ale celor asupriți.

Psihologia religioasă este relativ dinamică, se modelează în strînsă relație cu diferitele evenimente majore, ale căror consecințe pot pune la grele încercări pe credincioși. Trăirile religioase se pot accentua masiv în perioada de criză economică, teroare politică, războaie, epidemii, foamete ș.a.m.d. Anumite elemente ale psihologiei religioase însă, cum ar fi obișnuințele, obiceiurile, se caracterizează printr-un conservatorism accentuat, fiind de fapt elementul cel mai constant al conștiinței religioase.

Cultul religios este un element constitutiv prezent în toate religiile, începînd cu cele natural-gentilice și terminînd cu religiile contemporane. El reprezintă forme de exteriorizare, de obiectivare a conștiinței religioase. Cultul este întîi de toate ansamblul ritualurilor prin care credincioșii presupun realizarea unei legături practice cu supranaturalul. El este un sistem de acțiuni specifice și variate ca formă (aducerea de jertfe, dansuri magice, practica misterelor, rugăciuni, posturi ș.a.) prin care subiectul religios vizează influențarea forțelor supranaturale. Orice ritual cultic dobîndește semnificația religioasă numai atunci cînd este legat de reprezentarea sacrului; în conștiința credincioșilor ritualul trebuie să slujească comandamentului credinței, altfel își pierde orice sens.

Punctul de vedere cu privire la primatul reprezentării sacrului în cadrul complexului religios, întemeiat pe rezultatele cercetărilor etno-

grafice, se raportează critic la acele interpretări după care cultul ar reprezenta nucleul de bază al oricărei religii. Pentru sociologul francez Emile Durkheim reprezentarea supranaturalului n-ar avea decît o importanță minoră; principalul în religie este cultul, ansamblul de ritualuri, deoarece prin ele omul își conștientizează legăturile sale cu semenii, apartenența la colectivitatea socială. Ca mijloc de incitare și emulare a sociabilității, cultul religios — susține Durkheim — trebuie considerat peren și necesar omului. Astfel, legăturile sociale în sînul colectivității sînt înțelese în funcție de raportarea religioasă a indivizilor la colectivitate. O asemenea interpretare sugerează, de fapt, veșnicia religiei.

De-a lungul evoluției istorice a religiei practicile cultice evoluează și ele, modificîndu-se potrivit noilor reprezentări cu privire la sacru. Dar nici o religie nu a reușit să depășească pe deplin practicile de cult anterioare. Dimpotrivă, succesul noilor religii, de pildă al religiilor „universale", a fost în mare măsură condiționat de capacitatea de adaptare și asimilare a unor elemente de cult specifice religiilor politeiste, sau chiar din magia primitivă.

Dintre practicile de cult rolul cel mai activ în întreținerea religiozității îl joacă neîndoielnic cele publice — ceremoniile de hram, slujbele periodice etc. Ele emulează receptivitate față de momentul religios dat, de predica dogmei.

În unele culte religioase protestante și neoprotestante contemporane asistăm la reducerea ritualurilor tradiționale fără a fi vorba însă de suprimarea lor totală. Este și firesc, deoarece pentru orice religie practicile cultice constituie liantul cu trecutul și expresia concret-senzorială a credinței.

Organizațiile și instituțiile religioase sînt elemente constituite apărute relativ tîrziu în cadrul complexului religios. La temelia acestora stau relațiile care se încheagă între credincioși în cadrul acțiunilor cultice. Alături de relațiile iluzorii, între om și divinitate, apar și relații între oameni ca atare, între persoanele de cult și mireni, între participanții la ritual în cadrul grupului religios dat etc. Încă din religiile natural-gentilice apar germenii unor tipuri de organizații religioase care acționează în vederea satisfacerii trebuințelor religioase, a menținerii și consolidării ritualurilor cultice și integrității religioase a comunităților umane. Un exemplu îl constituie grupurile totemice, a căror viață era reglementată de norme riguroase; fiecare individ sau grup de vîrstă, de sex avea obligații determinate riguros, fiind supuși și unor interdicții (tábu-uri).

Formarea instituției vracilor, a șamanilor etc. statornicește sisteme complicate de conducere a vieții religioase. Momentul următor în plămădirea unor organizații religioase riguros statuate este cel al constituirii castei preoțești în religiile politeiste. Este perioada de afirmare a primului tip de societate cu clase, cea sclavagistă, în care se edifică un sistem complex de organizații și instituții suprastructurale, printre care și cele religioase. La unele popoare din antichitate clerul dobîndește statut de castă sacră, cu drepturi nelimitate (supreme în stat, cum este cazul castei brahmanilor în vechea Indie), avînd privilegii sociale fixate prin lege. În politeismul greco-roman persoanele de cult au o impor-

tanță minoră, ele fiind divizate în grupuri de slujire a templelor, avînd ca atare atribuții limitate de cultul zeului căruia îi era închinat templul*.

În religiile „universale" (buddismul, creștinismul, islamismul) apare un tip nou de organizație religioasă, biserica; ea este o instituție prin care se reglementează întreaga viață religioasă a credincioșilor, relațiile dintre ei, se statuează un anumit cod moral, se impune viziunea religioasă despre lume drept normativă ș.a.m.d.

Instituția bisericii presupune, în primul rînd, existența unui corp de clerici profesioniști. Aceștia se suprapun restului credincioșilor sau, în limbaj teologic, mirenilor. Pe lîngă acest raport statuat între clerici și mireni, instituțiile bisericești utilizează un sistem dogmatizat al doctrinei religioase date și practica conducerii ierarhice, deci o ierarhie clericală mai mult sau mai puțin riguros alcătuită.

Constituirea bisericilor în religiile monoteiste a avut loc în condiții social-istorice noi, în cadrul societății cu clase. Este firesc deci ca instituțiile eclesiastice să se integreze sistemului de instituții suprastructurale ale societății sclavagiste sau feudale. Bisericile s-au adaptat relativ ușor la ordinea socială dată, s-au constituit, de regulă, în instrumente de sprijin și justificare a relațiilor de exploatare, a inegalității dintre oameni.

Inițial creștinismul s-a ivit, după cum arăta Engels, pe tăcute, spontan, el cuprinzînd păturile sociale de jos, cu precădere sclavii și liberții. În primele comunități creștine nu existau funcții permanente și nici ierarhie clericală. Profeții, apostolii și învățătorii întru noua credință nu aveau situații privilegiate. Nici primii episcopi nu erau suprapuși comunităților de credincioși (episcopos-administrator, în vechea greacă). Abia mai tîrziu, prin secolul al II-lea e.n., cînd comunitățile creștine se consolidează, funcția de episcop se permanentizează și dobîndește și îndatoriri canonice. Acesta este începutul organizării bisericii creștine. Biserica creștină va căpăta statut de liberă funcționare destul de repede, prin edictul imperial de la Milano, în 313 e.n. și de biserică oficială a Imperiului roman prin edictul de la Niceea, în 325 e.n. Din biserică prigonită creștinismul dobîndește de acum dreptul de a prigoni; din religie care se dorea tolerată el devine profund intolerant față de adepții unor culte străine sau de proprii săi dizidenți — care vor alcătui sectele creștine timpurii, ce își exprimau dezacordul cu aristocratizarea ierarhiei clericale.

Biserica creștină, ca și alte biserici, beneficiază de aportul multor organizații formate din clerici, din clerici și mireni sau numai din mireni; acestea sînt ordinele călugărești, mai multe zeci la număr, instituții misionare, de caritate, organizații de femei, profesionale, partide politice etc. Ea dispune, de asemenea, de o puternică rețea de instituții de învățămînt, de presă, radioteleviziune ș.a., care supun conștiința maselor unei persistente prelucrări ideologice în scopul menținerii conștiinței religioase în diferitele medii sociale.

* Conducerea superioară a vieții religioase o asigurau persoane alese din rîndul înalților demnitari — arhonte basileus, pontifex maximus.

Un tip aparte de organizaţie religioasă îl reprezintă secta, gruparea de credincioşi aflaţi în opoziţie faţă de religia instituţionalizată, majoritară. Făcînd abstracţie de faptul că în anumite momente istorice sectele au fost şi expresii ale protestului social, în epoca noastră conţinutul lor social este deosebit de variat. În esenţă sectele reprezintă organizaţii în care trăirea religioasă capătă forme exacerbate, virulente chiar. Dintre principalele trăsături ale sectelor sînt de reţinut: exclusivismul religios şi intoleranţa faţă de orice alt cult sau organizaţie; absenţa împărţirii membrilor în mireni şi clerici; aderenţa are loc la o vîrstă conştientă; activitatea susţinută de misionarism, prozelitism şi de catehizare a copiilor şi tineretului.

Religia, după cum s-a văzut, are un caracter istoric. Apărută pe o anumită treaptă de dezvoltare a omului ea s-a schimbat în funcţie de condiţiile sociale concrete. Depăşirea procesuală a cauzelor care au determinat existenţa şi manifestarea ei creează perspectiva emancipării oamenilor de această formă de conştiinţă socială perimată.

Pornind de la aceste premise, partidul clasei muncitoare îşi elaborează strategia sa de perspectivă şi demersurile tactice în scopurile accelerării acestui proces de emancipare, al organizării şi conducerii ştiinţifice a acţiunilor educative, de formare a omului nou.

II. OPOZIȚIA RADICALĂ DINTRE ȘTIINȚĂ ȘI RELIGIE

1. Specificul reflectării religioase

Dovedindu-se neputincios în confruntarea cu forțele exterioare lui — ca urmare a insuficientei dezvoltări sociale, în primul rînd a forțelor productive și a relațiilor de producție —, omul timpurilor preistorice a recurs într-un proces complex și îndelungat — în baza unor mecanisme gnoseologice specifice — la ideea despre existența unor forțe supranaturale, la care va apela pentru a-și optimiza condițiile existenței sale. Treptat, credința în supranatural se va institui într-un sistem social complex, un ansamblu de idei și practici ce vor funcționa în modalități variate ca raport între om și forțele nestăpînite de el.

Prezența religiei în sistemul vieții sociale constituie dovada precarității ființei umane în condiții istorice determinate, faptul că omul a intuit contradicția între putința lui de a fi mai mult și imposibilitatea de a se realiza efectiv, de a-și depăși existența pe măsura aspirațiilor. Nerealizat în viața practică, în lumea reală, el va căuta să se realizeze în fantezie prin supranatural. Religia este un mod specific în care omul își trăiește în conștiință drama existenței sale.

Ca orice manifestare de domeniul conștiinței, religia se explică prin realitatea materială, prin existența obiectivă privită în toată complexitatea și dinamismul ei. „Conștiința — spunea materialistul Feuerbach — presupune existența, este numai existența conștientă, numai existentul ca *știut,* reprezentat“[1]. Marx și Engels vor prelua ideea feuerbachiană în *Ideologia germană*: „Conștiința nu poate fi niciodată altceva decît existența conștientă“ —, pentru a înainta spre adevărul materialismului istoric: „iar existența oamenilor este procesul real al vieții lor“[2].

Prin înțelegerea conștiinței — deci și a celei religioase ca mod particular de structurare a vieții spirituale — ca „existență conștientă“, materialismul vizează atît eroarea idealistă, cît și cea dualistă. Existența, care prin natura ei este materială, ajunge, în dezvoltarea ei, la acel stadiu cînd ființează prin conștiință. În spiritul uman, în conștiință nu poate fi nimic altceva decît ceea ce există; iar ceea ce există exterior lui este material. „Chiar și plăsmuirile nebuloase ale creierului oamenilor sînt sublimări necesare ale procesului lor de viață materială, care

[1] *Feuerbach*, București, E.S.P.L.S., 1954, p. 250.

[2] K. Marx, F. Engels, *Ideologia germană*, București, E.S.P.L.P., 1966, p. 22.

se poate constata pe cale empirică și este legat de premise materiale"[1]. Conștiința religioasă — deși se pretinde reflectare a supranaturalului, a inexistentului deci — se instituie ca o prelungire a lumii obiective, a ceea ce există.

Rezultă, dintr-o asemenea caracterizare, că religia nu este și nu poate fi concepută ca o mare eroare a spiritului omenesc, o sumă de absurdități, care n-ar avea nici un temei în existență. Din faptul că supranaturalul nu exista nu rezultă că ea nu ar fi expresia unei existențe. Religia este un mod specific de structurare a conștiinței prin care se manifestă existența socială proprie unei anumite trepte de dezvoltare istorică.

Definirea conștiinței ca „existență conștientă" surprinde și faptul că viața spirituală este un caz anume de existență. Conștiința este un alt mod de ființare, un alt tip de existență decît cea obiectivă. De aceea, prin conștiința religioasă, omul are putința de a-și închipui că există altfel decît cum există real. El poate trăi în conștiință (prin fantezie și în mod fantezist) în opoziție cu viața nemijlocită, realizîndu-se (iluzoriu) prin supranatural pentru că nu se poate realiza în mod natural în lumea reală.

Conștiința religioasă se află, într-un fel, între doi poli: între *viața materială* a societății, existentă efectiv, și lumea *supranaturală*, presupusă ca existentă.

Din perspectivă ontologică — a teoriei deterministe și a teoriei reflectării —, existența socială este *determinantul, reflectatul,* în timp ce conștiința religioasă este *determinatul, reflectantul.* Trecînd în planul analizei gnoseologice, se constată că dacă celelalte forme de conștiință socială își *descoperă* procesual obiectul pe care îl reflectă, în modalități cognitive specifice, în *determinantul* lor propriu sau, în orice caz, în *existență,* religia își *inventează* obiectul prin construirea lui în perimetrul structurilor gnoseologice.

După felul în care este închipuit, obiectul conștiinței religioase (supranaturalul) *nu are tangență* cu determinantul acesteia. Deși reflectări ale vieții materiale, determinate de aceasta, ideile religioase se consideră reflectări ale unor realități sacre. Existența este ignorată, întrucît religia consideră că unica ei sursă este supranaturalul, adică nonexistentul. Presiunea vieții materiale asupra conștiinței oamenilor se traduce în fapte de conștiință, care însă, aparent paradoxal, nu sînt conștiente de această presiune, întrucît ele sînt orientate hipnotic spre direcția opusă. Determinantul ontologic este *substituit,* în planul conștiinței, de obiectul gnoseologic. În consecință, dacă religia este „existență conștientă" (în sensurile arătate mai sus), ea nu poate fi caracterizată și după formula lui Feuerbach: „existentul ca *știut*". Deși *reflectare a existentului,* ea *nu este cunoaștere* a acestuia.

Raportîndu-se la supranaturalul, la inexistent, pe care îl concepe într-un fel anume, religia pretinde că prin aceasta ar cunoaște efectiv ceea ce există, lumea reală. Ea nu este „existentul ca știut", ci un mod de „a ști" existentul, de a-l reprezenta. Felul în care religia, privită ca

[1] *Ibidem,* p. 23.

proces cognitiv, reprezintă lumea reală nu corespunde felului în care se prezintă aceasta.

Orice cunoştinţă, mai mult sau mai puţin autentică, sau chiar eronată, este o reflectare. Invers însă, nu orice reflectare este şi cunoştinţă. Determinismul materialist-istoric are meritul de a fi privit toate sferele conştiinţei sociale ca reflectări, ca fiind produse determinate de existenţa socială. O atare determinare nu implică în mod necesar cunoaşterea, producerea unor idei adevărate sau false. Nu toate produsele diferitelor forme de conştiinţă socială se eşalonează pe scara gnoseologiei, la ale cărei capete se află eroarea absolută şi adevărul absolut.

Pentru ca relaţia determinant, reflectat (existenţă socială) — determinat, reflectant (conştiinţă socială) să funcţioneze ca raport gnoseologic, trebuie mai întîi ca determinantul să devină, parţial sau total, obiect al cunoaşterii. Or, religia — în mod expres în formă teologică — deşi se vrea o teorie explicativă, în nici un caz nu-şi propune explicarea bazelor sale reale, nu face din cauzele sociale şi cele gnoseologice un obiect de studiu. Ea le reflectă în mod spontan, ca *produs*, şi nu ca *proces cognitiv*, dirijîndu-şi funcţia explicativă spre alte domenii ale realităţii, pe care le transformă în obiect al cunoaşterii sale.

Dacă identificăm formula „religia ca reflectare“ cu formula „religia ca formă de cunoaştere“, atunci aceasta va fi abordată numai prin prisma gnoseologiei, respectiv prin relaţia subiect cunoscător-obiect al cunoaşterii, fapt care duce automat la concluzia că reflectarea religioasă este eronată. Dar a defini religia numai din punct de vedere gnoseologic, respectiv, numai ca reflectare falsă, denaturată înseamnă a nu surprinde decît un aspect al esenţei sale multilaterale, întrucît s-ar ignora dimensiunea istoric determinată a fenomenului. Religia nu a apărut şi nu a funcţionat pînă în prezent exclusiv sau în primul rînd din dorinţa omului de a-şi lămuri tainele naturii, ale vieţii sociale şi ale sale însuşi, deşi o asemenea valenţă nu poate fi trecută cu vederea. Explicaţia de tip religios („Dumnezeu a creat lumea“, „Sufletul omenesc este de esenţă divină“ etc.) trebuie privită ca o consecinţă şi numai în această măsură ca o caracteristică necesară a fenomenului şi nu ca un temei al existenţei sale, o trăsătură la care poate fi redusă esenţa sa, prin care poate fi definită conform formulei „religia este o reflectare „falsă“. Din unghiul de vedere al ontologiei, religia este, cum spune Engels în *Anti-Dühring*, „o oglindire fantastică“ pentru că, privită în raport cu cauzele sale sociale, ea împlineşte, în planul subiectivităţii prin fantezie, deci iluzoriu, ceea ce omenirea nu poate realiza în planul realităţii prin practică. „Religia — scrie Marx — este conştiinţa de sine şi simţămîntul de sine al omului care sau nu s-a găsit încă pe sine, sau s-a pierdut din nou“[1]. Negăsindu-se pe sine în mod real, omul se „cîştigă“ în sfera subiectivităţii, se descoperă şi se construieşte în mod *fantastic*, ca fiinţă realizată total; el se vede puternic, cunoscător, drept etc. Din acest punct de vedere, religia nu este necondiţionat eronată.

[1] Marx, Engels, Lenin, *Despre religie*, Bucureşti, Editura politică, 1974, p. 304

Dacă în determinarea sa concret-istorică omul este într-adevăr neputincios — pe cînd credinciosul se crede puternic prin intermediul divinităţii —, în devenirea lui istorică el este tot mai puternic (iar astăzi, în anumite privinţe, este mai puternic chiar decît divinitatea, aşa cum a conceput-o ca reflex fantastic al existenţei sale concrete); sau, dacă într-o anumită etapă a cunoaşterii, el este ignorant, omenirea, în schimb, este capabilă să surprindă adevărul absolut, cum spune Engels, prin dăruirea ei la infinit etc.

Contradicţia dintre condiţia reală a omului şi posibilităţile sale, dintre faptul că el este limitat în existenţa sa concretă şi, pe de altă parte, că este o fiinţă virtual atotputernică, atotcunoscătoare etc. se rezolvă în fantezie prin creaţia fantasticului, dar a unui fantastic adecvat totuşi determinării sale; adecvat nu în sensul că ar cuprinde adevărul obiectiv, ci în sensul că este o continuare a realităţii, este corespondent determinantului său. Religia este „o *concepţie răsturnată despre lume*, pentru că însuşi statul, societatea constituie o *lume întoarsă pe dos*“[2]. Religia este deci pe măsura realităţii reflectate, este adecvată ei. Dimpotrivă, dacă omul ar fi afirmat la timpul respectiv ideile profesate de ştiinţa contemporană cu privire la esenţa umană, de abia atunci am fi spus că reflectarea sa ar fi fost neadecvată realităţii determinante, concrete.

2. Particularităţile cunoaşterii ştiinţifice

Ca formă distinctă a conştiinţei sociale, ştiinţa este un produs relativ tîrziu al dezvoltării istorice a omenirii. Ea se instituie ca o treaptă superioară în mişcarea procesului de cunoaştere. Iniţial cunoaşterea s-a realizat sub forma cunoaşterii *comune*, mai apoi — atunci cînd condiţiile sociale au permis — ca *teorie*, pentru ca, înălţîndu-se la o nouă treaptă, să se realizeze ca *ştiinţă*[3].

Desfăşurată în perimetrul ştiinţei, cunoaşterea se orientează spre aspectele interne, profunde ale realităţii. Ea urmăreşte şi reuşeşte să dezvăluie *legile, laturile şi însuşirile esenţiale*, care se „ascund“ în spatele aparenţelor şi determină existenţa şi manifestarea concretă a realităţilor. Explorînd lumea lăuntrică a fenomenelor, cunoaşterea ştiinţifică se realizează ca o reflectare *profundă, bogată, multilaterală*.

Exprimînd ceea ce este general, permanent, stabil în lumea reală a lucrurilor şi a faptelor, făcînd deci abstracţie de ceea ce este întîm-

[1] *Ibidem*, p. 57.

[2] *Idem*.

[3] Trecerea de la o treaptă cognitivă la alta are loc sub forma negaţiei, ca proces care se realizează prin preluare şi depăşire. Cunoaşterea comună continuă să funcţioneze alături de celelalte forme şi chiar în cadrul lor într-o modalitate specifică. Cunoaşterea ştiinţifică apare în prelungirea celei teoretice, demersul ştiinţific realizîndu-se sub forma teoriilor. Dar nu orice teorie este cunoaştere ştiinţifică.

plător, trecător, nesemnificativ etc., cunoștințele științifice se întemeiază și se deduc unele din altele, se continuă reciproc, se completează în cadrul fiecărei discipline și în discipline deosebite. Știința se prezintă și funcționează ca *sistem*. În etapa contemporană se manifestă cu putere tendința de convergență a diferitelor științe prin apariția științelor de graniță (biochimia, biofizica etc.), a unor științe sintetice (cibernetica) sau a metateoriilor care evidențiază natura de sistem a cercetării științifice.

Spre deosebire de cunoașterea comună, care este spontană, sau de cea teoretică, în cazul căreia poate funcționa demersul speculativ cu efectele sale negative, știința este o *cunoaștere metodică*. Ea elaborează un ansamblu de metode, cum sînt experimentul, observația, modelarea etc., sau tehnici speciale, care asigură investigarea corectă și eficientă.

Cerința esențială a cunoașterii științifice este *concordanța ideilor sale cu realitatea*, cu obiectul reflectării. În conținutul lor, ideile științifice sînt *adevărate*. Știința este, prin excelență, acea modalitate a cunoașterii care se opune erorii, falsului, fanteziei necontrolate. Tinzînd spre obiect, ea caută să elimine orice element de subiectivism. Ea este *cunoaștere obiectivă*.

Pentru a constata adevărul rezultatelor cercetării, știința recurge la verificarea acestora. De aceea, spre deosebire de alte forme de cunoaștere sau de explicare a diferitelor aspecte ale realității, concluziile științifice apar ca idei *verificabile și verificate*.

Dat fiind faptul că ideile științifice constituie un sistem coerent, au valoare de adevăr și, mai ales, pentru că acestea exprimă aspectele lăuntrice, legice ale realității, știința este în stare să *anticipeze*, să prevadă desfășurarea în timp a realităților și a propriei sale deveniri.

Cunoașterea științifică apare ca un rod al căutărilor permanente, al spiritului de curiozitate, al dorinței omului de a pătrunde tot mai mult în tainele lumii. Dar ea are de fapt un temei mult mai adînc. Știința este determinată în ultimă instanță de *necesitățile practicii sociale*. Practica umană în modalitățile ei concrete — producția materială, lupta pentru apărarea și perfecționarea ființei umane, activitatea revoluționară, experimentul etc. — ridică în fața științei probleme cărora aceasta trebuie să le dea răspuns. Și tot practica este aceea care asigură baza tehnică și materialul faptic necesar în cercetarea științifică, precum și cadrul în care ideile științifice trec din domeniul idealului în cel al realului, materializîndu-se.

Cunoașterea corectă a legilor obiective, precum și folosirea cunoștințelor respective în practica umană, în ansamblul vieții sociale, constituie *o condiție necesară a progresului social*. Știința i-a înarmat pe oameni cu cunoștințe necesare care să călăuzească lupta lor împotriva forțelor oarbe ale naturii sau a fenomenelor sociale negative, sporind astfel eficiența acestei lupte. Descoperirile în domeniul fizicii, al chimiei, cercetările și realizările specifice biologiei, progresele matematicii care stau la baza a numeroase ramuri productive etc. au contribuit la perfecționarea civilizației umane, la înălțarea ei pe noi trepte. Progresul nemaicunoscut pe care îl realizează știința contemporană, legăturile sale, de cele mai multe ori nemijlocite, cu procesul de producție situează ști-

inţa într-un cadru nou, ca o adevărată *forţă motrice* a dezvoltării tehnicii şi producţiei materiale. În condiţiile revoluţiei ştiinţifice-tehnice contemporane, ştiinţa devine o *nemijlocită forţă de producţie.*

3. Dimensiunile opoziţiei dintre ştiinţă şi religie

În efortul ei de a ajunge la adevăr, cunoaşterea nu a înaintat pe un drum bătătorit într-un singur sens. Adevărul nu este asemenea unui focar situat exterior raţiunii umane, care a atras omenirea irezistibil către sine. Dimpotrivă, el se găseşte în întunericul necunoaşterii. Omenirea a ajuns la el luminîndu-l prin efortul raţiunii. Pentru o perioadă de timp ea a înaintat mai mult în întuneric şi, de regulă, în momentul descoperirii adevărului, ea a acţionat în vecinătatea spaţiului unde se înfruntă lumina cu întunericul. De aceea, în încercarea de a explica realităţile înconjurătoare, de a înţelege esenţa lor, gîndirea umană a trebuit, de cele mai multe ori, şi aceasta cu atît mai mult în stadiile mai timpurii ale istoriei, să rătăcească pe căile erorii, să se înfunde în hăţişurile fără de ieşire ale explicaţiilor greşite, să se agaţe de ideile false existente în minţile oamenilor, care nu îndrăzneau să le părăsească. Una din aceste căi a fost cea religioasă, care, în ultimă instanţă, s-a strecurat ca fenomen social distinct, cu un anumit rol în viaţa colectivităţilor umane, cu note particulare care îl vor delimita de celelalte fenomene sociale, cu un drum propriu în dezvoltarea istorică a omenirii.

Analiza originilor istorice, a esenţei şi rolului social al religiei arată că ea se situează la polul opus faţă de ştiinţă. Ştiinţa este *produsul unei etape superioare* de dezvoltare socială. Religia însă este legată de *trecut,* fiind expresia omului în ipostaza lui de *fiinţă neputincioasă.* Ideile care constituie conţinutul conştiinţei religioase ce circulă în viaţa contemporană nu sînt rodul zilelor noastre; ele s-au născut cu sute, mii şi chiar zeci de mii de ani în urmă, în perioada în care ştiinţa făcea abia primii paşi sau nu exista deloc, cînd cunoaşterea se realiza la nivelul cunoaşterii comune, iar mai tîrziu la un nivel cînd capacităţile omului de a înţelege realitatea erau încă deficitare în anumite privinţe.

Ştiinţa va apărea numai atunci cînd practica social-istorică se va maturiza într-o asemenea măsură încît să facă posibilă abordarea realităţii de la un nivel superior, care îi este caracteristic. Dealtminteri, ştiinţele s-au constituit ca discipline de cercetare în momentul în care activitatea materială a oamenilor a pus astfel de probleme care nu puteau fi soluţionate în baza cunoaşterii comune, ci printr-un studiu sistematic, metodic, profund.

Prin însăşi raţiunea apariţiei sale, religia nu are ca funcţie principală explicarea lumii. Elaborarea ideilor religioase nu are loc în conformitate cu principiile cunoaşterii corecte, care să ducă la dezvăluirea adevărului. Atunci cînd primitivul ajunge la ideea existenţei unei forţe supranaturale, el nu îşi pune problema adevărului acestei idei (iar mai tîrziu, cînd religia va evolua, omul credincios nu va cuteza nici măcar să gîndească la această problemă de teama pedepsei cereşti), ci va fi preocupat de felul în care ar putea influenţa această forţă spre a-i deveni favorabilă.

De aceea, deşi religia este în primul rînd un ansamblu de idei, ea nu este un proces de cunoaştere propriu-zis. În măsura în care ideile emise în perimetrul religiei se vor explicative, cu statut gnoseologic, ele se situează la polul opus a ceea ce trebuie să producă procesul cunoaşterii. Afirmaţiile, tezele religioase sînt *false*.

Omul cunoaşte lumea în modalităţi variate. Modalitatea ştiinţifică este însă forma *superioară* a cunoaşterii, este cunoaşterea prin *excelenţă*. Menirea ştiinţei este de a produce *cunoştinţe*, idei *adevărate*. Ea împinge necontenit graniţa necunoscutului punînd, prin aceasta, în adevărata lor lumină ideile religioase cu finalităţi explicative.

În timp ce ştiinţa porneşte de la premisa că anumite domenii ale realităţii sînt neştiute, religia se pretinde atotştiutoare, considerînd, inutilitatea oricărui efort investigativ, fie că declară deschis sau nu acest lucru. Prima reprezintă atitudinea lucidă, spiritul autocritic fiind expresia faptului că omul a ajuns la cunoştinţa necunoştinţei sale (relative), cunoscînd că nu cunoaşte anumite aspecte, particularităţi, manifestări ale lumii înconjurătoare, de unde şi îndemnul transformării necunoscutului în cunoscut. Religia, în fond, este expresia ignoranţei care pretinde la perpetuare întrucît, paradoxal, ar fi în posesia adevărului absolut.

Deoarece demersul explicativ de tip religios se desfăşoară, de fapt, în afara procesului cognitiv propriu-zis, elaboratele sale pot lua diferite înfăţişări. Adevărul este unul. Eroarea poate fi formulată oricum, în modalităţi variate. Deşi mecanismul explicaţiei este acelaşi în orice sistem religios — se recurge la supranatural pentru a se lămuri realităţile concrete —, explicaţiile sînt *diverse şi contradictorii*. Înţelegerea concretă a intervenţiei factorului divin, în cazul unei realităţi anume va fi în funcţie de natura miturilor şi credinţelor profesate într-o epocă istorică de comunităţile umane existente sau de aceeaşi comunitate în epoci istorice deosebite. De aici o infinitate de variante în explicarea aceleiaşi realităţi. Grecii din antichitate, de pildă, pretindeau că oamenii au fost creaţi de către titanul Prometeu. Babilonienii credeau că zeul Marduk l-a făurit pe om din pămînt. În credinţa vechilor iudei, preluată de creştini, întîlnim legenda după care Dumnezeu a luat „ţărînă din pămînt, a făcut pe om, şi a suflat în faţa lui suflare de viaţă, şi s-a făcut omul fiinţă vie“ (Facerea, 2—7). Contradicţiile se manifestă nu numai între diferitele religii, ci şi în cadrul aceluiaşi sistem de credinţe.

Varietatea şi inconsecvenţa explicaţiilor religioase a determinat de-a lungul istoriei lupte înverşunate între adepţii diferitelor credinţe, intoleranţa religioasă. Fiecare religie le va respinge pe celelalte ca false, considerîndu-se, în schimb, deţinătoare suverană a adevărului. De unde concluzia: cîte religii atîtea adevăruri, sau, cea corectă: cîte religii atîtea erori.

În opoziţie cu multitudinea explicaţiilor pe care le face posibile discursul religios, cunoştinţele ştiinţifice întemeiate pe adevăr se caracterizează prin universalitate. Adevărul ştiinţific are aceeaşi valoare pentru toţi oamenii, impunîndu-se cu necesitate pentru oricine gîndeşte corect. Legile mecanicii, principiul atracţiei universale etc. sînt „profesate“ de oamenii de ştiinţă fără divergenţe, anatemizări, excluderi reciproce, fie că trăiesc în Europa sau Asia, Africa sau America etc.

În concluzie, se poate spune că reflectarea religioasă este iraţională, în contradicţie cu faptele realităţii, cu logica; ea este, în ultimă instanţă, *absurdă*. Tocmai de aceea religia nu apelează la argumente atunci cînd pretinde adevărul afirmaţiilor sale, ci la *credinţă*. Cele afirmate sînt atît de îndepărtate de adevăr, neconforme lui, încît nu pot fi acceptate decît dacă *nu sînt cercetate*. De aceea, unul dintre părinţii bisericii, Tertulian, afirma: „Cred pentru că este absurd. Fiul lui Dumnezeu a murit — credem întru totul acest lucru pentru că este absurd. Şi, îngropat fiind, a înviat — este adevărat pentru că este cu neputinţă". Iar Loyola, fondatorul ordinului iezuiţilor, declara: „Trebuie să credem că ceea ce vedem alb este negru dacă aşa afirmă biserica". Într-adevăr, dacă ceea ce susţine religia nu ar fi absurd, nu ar fi nevoie de credinţă. Dealtminteri, contradicţiile, superficialitatea şi erorile explicaţiilor religioase sînt atît de evidente, încît pînă şi în Biblie se afirmă că „a îngăduit Domnul duhului mincinos să fie în gura tuturor proorocilor acestora ai tăi" (Cartea a III-a a Regilor, 22, 23).

În măsura în care religia îşi propune să explice lucrurile, lumea în genere, ea face aceasta de la nivelul cunoaşterii comune. În consecinţă, elaboratele sale au valoare de *opinie;* de aceea vor varia de la epocă la alta, de la popor la popor şi cu atît mai mult de la o clasă la alta, şi chiar de la persoană la persoană. Ele se caracterizează prin *intuitivitate*, prin forme *rudimentare de abstractizare*, fiind lipsite de *rigoare logică*. Pentru a învinge însă, spre a fi profesate de mase mari de oameni, ele îmbracă haina *dogmelor*. Adevărul acestora, se pretinde, ar fi *revelat* şi, ca atare s-ar situa *deasupra oamenilor şi a istoriei lor*. În această formă, discursul religios tinde să se realizeze ca teorie, ca sistem de cunoştinţe care să răspundă cît de cît exigenţelor cunoaşterii propriu-zise.

Din perimetrul teoriei explicaţia religioasă poate înainta mai departe numai pe o singură direcţie, spre filozofie (idealistă); cealaltă direcţie — spre teoria ştiinţifică — fiindu-i imposibilă.

4. Locul filozofiei în confruntarea dintre ştiinţă şi religie

Ştiinţa nu s-a născut şi nu funcţionează în principal pentru a se raporta la religie. Sarcina sa a fost şi rămîne cercetarea realităţii în vederea explicării ei prin cunoştinţe adevărate, sporind astfel puterea omului în supunerea naturii şi, în ultimă instanţă, în organizarea raţională a vieţii sociale. Aplecîndu-se spre realitate pentru a-i dezvălui tainele, ştiinţa s-a găsit însă faţă în faţă cu sistemul ideilor religioase, care explicau aceeaşi realitate prin intermediul supranaturalului.

Şi pentru că ştiinţa şi-a urmat drumul său, luminînd noi şi noi domenii din realitate, religia a făcut din aceasta obiectul atitudinilor sale intolerante. Adevărului, elaborat în baza unei cunoaşteri *metodice*, formulat într-un *limbaj precis, argumentat* şi *demonstrat raţional, verificat ca fiind corespondent obiectului său*, religia n-a putut să-i opună decît „cunoştinţele" sale, elaborate cu sute sau mii de ani în urmă, dar formulate într-un limbaj relativ teoretic sub forma dogmei şi doctrinei. Din punct de vedere cognitiv forţa ştiinţei este prea mare pentru a pu-

tea fi oprită în înaintarea ei de niște idei produse de om în ipostaza lui de ființă neputincioasă. În consecință, discursul antiștiințific desfășurat în planul teoriei va trece din perimetrul teologiei în sfera unei alte forme de conștiință socială, a filozofiei, a unei filozofii însă cu care religia a făcut casă bună și în trecut — idealismul.

Date fiind obiectivele specifice științei, aceasta, cum este și firesc, nu se ocupă de o serie de probleme care fac obiectul cunoașterii și meditației filozofice. Îndreptîndu-și atenția către astfel de probleme apărătorii dogmelor religioase vor recurge la argumente de domeniul ontologei, al gnoseologiei sau al axiologiei, pentru a conchide că religia și știința nu s-ar găsi pe poziții adverse ci, dimpotrivă, că ele s-ar completa reciproc.

Se dezvoltă fideismul — încercare de a folosi cuceririle științei împotriva ei înșăși și a materialismului, prin manevre de „justificare științifică" a ideilor religioase.

Caracterul evident al opoziției dintre cele două modalități de explicare a realității și perspectiva autonomiei totale a științei față de religie îi determină pe teologi să treacă la încercarea de purificare a unor dogme afirmate în „cărțile sfinte", prelucrîndu-le în conformitate cu unele concluzii științifice. Încă în 1909 o comisie, instituită de Vatican, a ajuns la concluzia că primul capitol al Bibliei despre creația lumii, a plantelor și animalelor, a omului însuși are o valoare simbolică. Ideea despre „facerea" lumii în cele șase zile, se susține, nu trebuie înțeleasă *ad literam* pentru că, de fapt, fiind vorba de un limbaj figurativ, textul s-ar referi la erele geologice. Problema nu este însă de a înlocui, de pildă, expresia „prima zi a facerii" cu formula „eră geologică", ci dacă fenomenele sau procesele despre care este vorba (nașterea aștrilor, apariția viețuitoarelor etc.) au avut loc datorită intervenției divine, așa cum au gîndit oamenii religioși în timpurile îndepărtate, sau în conformitate cu legile obiective care guvernează realitățile respective, așa cum a constatat știința în mod fundamentat. Este evidentă și aici tendința teologilor de a deschide o cale care să permită punerea de acord a legendelor biblice cu datele astronomiei, geologiei, biologiei și antropologiei. Asemenea încercări scot în evidență dificultățile tot mai mari pe care le întîmpină apărătorii religiei în condițiile avîntului actual al științei, și nu esența comună a celor două modalități de explicare a lumii.

Atitudinea conciliantă pe care o manifestă o parte a clerului față de știință este una din dovezile contradicțiilor profunde dintre cele două forme ale conștiinței sociale și o încercare a bisericii de a-și apăra pozițiile pe o cale ocolită. Dar, pentru a nu fi unilaterali în analiza făcută, trebuie recunoscut că există și oameni de știință care profesează un anumit cult și că această situație este înțeleasă uneori ca dovadă a posibilității de împăcare și, chiar mai mult, a unității dintre cele două forme de explicare a realității.

Mai întîi, trebuie precizat că această stare de fapt nu caracterizează majoritatea oamenilor de știință și că, în cazul în care întîlnim coexistența ideilor religioase cu ideile științifice în mințile acelorași oameni, aceasta nu demonstrează împăcarea celor două categorii de idei, ci caracterul contradictoriu al conștiinței umane, manifestat, între altele, în faptul că omul de știință este un deschizător de drumuri în cunoaștere

și că, pe de altă parte, trebuie să accepte imperativul religiei, care îi cere să nu cerceteze, să creadă în explicațiile absurde sau naive elaborate de oamenii primitivi, ignoranți și îngroziți în fața realității. Evident, în activitatea sa de cercetător, savantul ignoră explicațiile religioase, procedează în opoziție cu ele. Dar în preocupările și relațiile sale extraștiințifice, el se poate comporta ca om religios, ignorînd statutul său de om de știință.

Un asemenea fenomen nu este ușor de lămurit. O explicație generală n-ar fi satisfăcătoare deoarece la o atare situație concură, în fiecare caz, o serie de factori cu caracter concret, particular. Cum s-a arătat, ideile religioase își au originea în viața materială, în nivelul relativ redus al dezvoltării sociale, care îl pune pe om într-o stare de dependență față de lumea exterioară, față de necesitatea naturală sau socială. În această privință nu fac excepție nici oamenii de știință. Înainte de a fi cercetători, ei sînt oameni și ca atare vor suporta consecințele nefaste ale dominației exterioare ca ceilalți oameni și vor reacționa ca și aceștia — nu cu necesitate, dar nici nu vor face cu toții excepție —, profesînd o anumită credință. Aceasta este cauza obiectivă, care acționează spontan, insesizabil, dar hotărîtor. Intervin, totodată, o serie de condiții favorizante, printre care, în primul rînd, educația. Familia, școala — acolo unde învățămîntul nu este complet laicizat — și alte instituții, printre care un loc central îl ocupă biserica, acționează de regulă asupra tinerei generații în vederea educării ei în spirit religios. Și dacă prin cercetare științifică savantul se îndepărtează tot mai mult de lumea ideilor religioase, prin educația primită el poate rămîne legat de această lume.

Religia nu este numai un sistem de idei explicative — unde contradicția cu știința este evidentă —, ci și o concepție despre lume, un mod specific de înțelegere a vieții, un ansamblu de precepte și norme ce privesc conduita omului. În acest caz conflictul dintre știință și religie nu mai apare pe prim plan. Spre exemplu, în domeniul științei nu există principii, legi, demonstrații sau teorii care l-ar abate, direct și obligatoriu, pe cercetătorul naturii de la preceptul „Iubește pe aproapele tău ca pe tine însuți!“ Lui și altora li se va părea că religia și știința nu sînt incompatibile. De data aceasta religia vine în contact cu filozofia, cu morala, situîndu-se pe o poziție opusă față de materialism și morala consecventă. Și cum oamenii de știință nu profesează necondiționat în mod conștient o filozofie materialistă, unii pot cădea sub influența idealismului, care, sub anumite aspecte, constituie un temei teoretic al credințelor religioase. Nu trebuie uitat nici faptul că ideile religioase îmbracă forme variate, dintre care unele au o origine laică. Practicile religioase se împletesc cu elementele tradiționale, de ordin cultural și ca atare ar părea că nu este nici un motiv pentru respingerea lor.

Rezultă, din cele de mai sus, că adevărul *științei* nu are resurse suficiente în confruntarea cu religia atunci cînd aceasta recurge la strategia argumentului filozofic idealist. Unei asemenea strategii îi trebuie opus un front care operează cu argumente și demonstrații de aceeași natură, adică filozofice. Pentru a-și asigura consecvența și invincibilitatea în fața mistificărilor, adevărul științei trebuie dezvoltat pînă la ni-

velul unei filozofii ştiinţifice, filozofie reprezentată de *materialismul dialectic şi istoric*.

În opoziţie cu pretenţiile fideiste, după care ştiinţa şi religia ar fi două modalităţi distincte de cunoaştere, prima rămînînd însă la consemnarea faptelor în timp ce cunoaşterea religioasă ar ajunge pe căi specifice la temeiul acestora, la forţa supranaturală, gnoseologia materialistă demonstrează că orice proces de cunoaştere nu poate cunoaşte decît ceea ce *există*. Iar existenţa, conform ontologiei, este, în esenţa ei, *materială*. Obiectul ontic al cunoaşterii este lumea materială în toate manifestările ei (şi sub forma reflectării ca atribut distinct, care, în evoluţia ei, ajunge să se realizeze în formă spirituală, ca gîndire, conştiinţă umană). „Materia — precizează Lenin — este realitatea obiectivă care ne e dată în senzaţie“[1]. Realitatea asupra căreia omul se apleacă în procesul cunoaşterii pentru a o explora este *independentă de subiect* şi, totodată, este *perceptibilă*. Ceea ce nu este dat în simţurile noastre poate fi numai *presupus* ca existent. Forţele spirituale: duhul, zeul, Dumnezeu etc. sînt obiecte *gîndite* şi *nu percepute* sau perceptibile. Ele au existenţă *subiectivă*, aflîndu-se ca idei în spiritul uman. Conştiinţa le proiectează în afară, *considerîndu-le* existente obiectiv, fapt posibil datorită mecanismelor gnoseologice. Prin această proiectare, ele nu capătă însă existenţă (obiectivă). Din faptul că sînt *gîndite* ca existente nu rezultă că şi *sînt* existente. Întrucît nu fiinţează obiectiv, ele nu vor fi date niciodată în simţuri, ca celelalte realităţi obiective. Şi aceasta pentru motivul că prin natura lor — aşa cum sînt concepute de conştiinţa religioasă — ele „sînt“ spirituale. Or, *ceea ce este spiritual nu este perceptibil*.

Existenţa obiectivă este în continuă mişcare, fiinţînd în modalităţi concrete, se află în timp şi spaţiu, se supune, în formele ei nemijlocite de manifestare, determinărilor: spaţiului şi timpului, cauzelor, condiţiilor, legilor, necesităţii etc. O asemenea realitate nu poate fi de natură spirituală. Divinitatea, pretind teologiile, se află deasupra timpului şi spaţiului, este eternă, neschimbătoare, nu este cauzată în nici un fel, fiind voinţă absolută etc.

Obiectul ontic, realitatea se prezintă în faţa cunoaşterii cu o structură ierarhizată. El se manifestă la suprafaţă prin ansamblul însuşirilor fenomenale. În profunzime, mijlocită de fenomen, se află esenţa. Ştiinţa, în demersul ei investigativ, nu se opreşte la fenomen, la aspectele exterioare; ea tinde către ceea ce este esenţial în existenţă.

Lumea esenţelor nu poate fi cunoscută nemijlocit, fapt care pune în discuţie, fie existenţa lor — de unde ar rezulta ideea pozitivistă după care ştiinţa trebuie să se rezume la consemnarea faptelor şi, consecutiv, concluzia fideistă că realitatea ce s-ar găsi dincolo de fapte ar constitui obiectul cunoaşterii religioase —, fie acceptarea supranaturalului ca existenţă obiectivă — din moment ce existenţa aspectelor esenţiale ale lucrurilor nu este negată, tot aşa nu trebuie respinsă nici ideea despre existenţa divinităţii pe motiv că aceasta nu ar fi dată în simţuri. Din

[1] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 18, Bucureşti, Editura politică, 1963, p. 146.

teza că esența unei realități concrete nu este cunoscută nemijlocit nu rezultă concluzia ontologică a inexistenței ei și nici concluzia de domeniul gnoseologici că ea nu este dată în simțuri. În fapt, în momentul interacțiunii empirice esența este dată în simțuri prin fenomen. Numai că acestea, deși o „au" înăuntrul lor, nu pot să o constate, să dea seama în mod conștient de existența ei. Aspectele esențiale caracteristice unei realități care acționează asupra simțurilor „pătrund" în cunoașterea perceptivă în urma unor procese complexe de transformare odată cu (prin) însușirile fenomenale.

Esența nu există alături de fenomen, neființînd separat de realitatea respectivă, așa cum s-ar pune problema în cazul acceptării forțelor supranaturale. Esența și fenomenul formează o unitate contradictorie: nu sînt identice, dar se află în unitate.

Întrucît lumea esențelor — obiectul cunoașterii științifice — nu este dată nemijlocit, iar cunoașterea perceptivă (unde aceasta este dată prin intermediul fenomenului) nu are putința de a o pune în evidență, misiunea ei fiind alta, cunoașterea procedează la elaborarea unui *obiect ideal*, care urmează a fi explorat, pentru ca, în final, să se elaboreze cunoștința despre obiectul real. Există deci o distincție între *obiectul ontic* și *obiectul cunoașterii*. Primul este material, obiectiv, perceptibil, exterior subiectului epistemic, pe cînd cel de-al doilea se găsește în subiect, avînd existență ideală; el poate fi gîndit, dar nu mai poate fi dat în simțuri.

Ca orice obiect al cunoașterii, și cel la care se referă ideile religioase are o existență subiectivă, aflîndu-se în capul oamenilor. Obiectul cunoașterii științifice este însă un *model al obiectului real*, la care s-a ajuns pornindu-se de la acesta din urmă. Și, oricum, el se găsește într-o unitate dialectică față de obiectul ontic „bătătorită" necontenit în actul cunoașterii prin aplicarea metodelor și tehnicilor de investigație. Obiectul credinței religioase este o invenție; el a fost construit în baza unor mecanisme care au funcționat alături de drumul pe care înaintează gîndirea corectă, consecventă logic (rădăcinile gnoseologice), fiind o reflectare a condițiilor materiale de existență (rădăcinile sociale) și nu o cunoaștere a unui obiect real. Prezent în conștiință, obiectul gîndului religios este gîndit ca și cînd ar exista în afara conștiinței. Din punct de vedere ontologic, el este un construct al gîndirii, ființînd în gîndire, ca și obiectul cunoașterii autentice, dar gnoseologic el se află la celălalt pol, neputînd fi model, pentru că nu are al cui model fi; și neputînd fi în unitate cu rolul obiectiv pentru că în existență nu ființează un corespondent al său. Supranaturalul există nu în realitatea obiectivă, ci numai ca idee, iar ideile nu există decît în conștiința oamenilor, ca manifestări ale acesteia. Ideea despre supranatural nu există în conștiință ca ceva supranatural, ci ca rezultat firesc al unor mecanisme cognitive posibile.

Spre deosebire de obiectul gîndirii religioase, care ar reprezenta Alfa și Omega pentru subiectul epistemic, o realitate *ultimă* dincolo de care nu mai este nimic de cunoscut, obiectul cunoașterii științifice reprezintă un *moment* în strategia dezvăluirii adevărului, strategie care se dezvoltă în continuare respectînd regulile gîndirii corecte.

În efortul întreprins, știința vizează elaborarea unor *idei explicative*, trecerea de la *obiectul cunoașterii*, care reprezintă un model sche-

matic al obiectului ontic, un substituent de moment al acestuia *la cunoașterea obiectului real.*

Și funcția explicativă a cunoașterii științifice, ca și problema obiectului ei, a fost contestată sau mistificată de pe poziții idealiste. Constatările științei se deosebesc de alte constatări cu valoare explicativă prin faptul că ele exprimă cauza fenomenului analizat, legea, temeiul ființării lui într-un anume mod. În locul acestuia, a *explicand-ului,* religia recurge, pentru lămurirea unei realități anume, a *explicansu-ului,* la divinitate. În acest caz nu mai este nevoie de tot șirul raționamentelor care se impun în construirea obiectului cunoașterii, și, mai departe, pe drumul care înaintează de la acesta spre cunoștința despre obiect.

Dacă procesul cunoașterii autentice este *impus* de dedublarea obiectului ontic în nivelul esenței și al fenomenului, și este *posibil* întrucît acestea sînt în unitate, demersul religios își are premise tot într-o dedublare (presupusă de mintea omenească), în care caz însă nu mai avem unitatea: între ceea ce este material, natural și, ceea ce este spiritual, supranatural. O asemenea dedublare face posibilă orice explicare, împiedicînd de fapt explicația autentică.

Explicația de tip religios are o premisă universală: subordonarea lumii reale față de cea supranaturală, premisă care rezultă din ideea raportului om—divinitate, din credința omului religios că interacționînd cu lumea forțelor supranaturale poate supune voinței sale lumea lucrurilor. Din premisa enunțată decurge orice concluzie explicativă concretă. Fiecare mod de existență al realității își are un temei în lumea cerurilor: originea, finalitatea, esența, legea, accidentul etc. După acest mecanism nimic nu este inexplicabil. Nimic referitor la lumea reală, pentru că, dacă explicațiile particulare vin în contradicție unele cu altele, încălcînd legile logicii, apare eternul: „Nepătrunse sînt căile Domnului".

Emiterea unei cunoștințe în perimetrul științei nu încheie drumul cunoașterii, întrucît nu este exclus, totuși, să se ajungă la o idee eronată. De data aceasta se pune problema *valorii* cunoașterii, problemă care, ca și celelalte, face obiectul analizei filozofice. Obiectul cunoașterii este, la acest nivel al procesului cognitiv, cunoștința elaborată. Sau, altfel spus, vrem să știm nu cum este o anume realitate, despre care s-a emis o idee, ci cum este ideea, cunoștința despre ea, să știm dacă cele știute sînt adevărate sau nu.

Criteriul fundamental la care se recurge în ultimă instanță pentru a decela între adevăr și eroare este *practica.* Știința trebuie să facă dovada valorii lucrului efectuat recurgînd la un sistem relativ exterior ei. Prin practică are loc reîntoarcerea la obiectul ontic, „interogîndu-l" (prin efortul întreprins în vederea transformării lui) dacă cele afirmate despre el îi corespund sau nu.

Adevărul cunoștinței pune în evidență caracterul dialectic al cunoașterii, faptul că, îndepărtîndu-se prin aproximări de obiectul real, subiectul epistemic, în fond, s-a apropiat de acesta, întrucît cunoștința la care a ajuns este *obiectivă,* nu depinde de subiectivitatea lui, deși este elaborată de el și trăiește prin el, fiind o idee. Dar o asemenea cunoștință nu spune tot despre obiectul la care se referă. Ea are valoarea de adevăr *relativ.* Pe această bază știința nu emite pretenția de a fi spus ultimul

cuvînt, că enunţurile sale sînt infailibile. Cunoaşterea umană este *perfectabilă*. Orice întrerupere în acest proces înseamnă un atentat asupra omului întrucît ar fi împiedicat în efortul său de a-şi optimiza condiţiile existenţei sale prin instrumentul cunoaşterii, fără de care nu este posibilă acţiunea eficientă.

Perfectarea procesului de cunoaştere este posibilă pentru că în fiecare treaptă de adevăr relativ se găseşte o părticică de adevăr *absolut*. Efortul cognitiv nu este o muncă de Sisif; omul ca subiect epistemic nu trebuie să o ia mereu de la cap, renunţînd total la sistemul de cunoştinţe elaborate într-o epocă dată întrucît acestea ar fi numai relative. Pentru că sînt relative, ştiinţa nu rămîne la ele, făcînd paşi noi în explorarea cognitivă a lumii, dar, întrucît în ele se găseşte o părticică din adevărul absolut, nu sînt repudiate. Depăşirea are loc prin reconstrucţie, prin menţinerea a ceea ce este valoare în orice cunoştinţă elaborată în trecut, independent de momentul istoric în care a fost emisă.

5. Trecerea de la gîndirea mitică-religioasă la gîndirea ştiinţifică — legitate a progresului social-uman

În confruntarea permanentă cu lumea exterioară lui, omul s-a sprijinit pe cunoaştere. Reflectarea, atribut universal al materiei, se realizează la om, în planul spiritualităţii sale, ca proces de cunoaştere. Interacţionînd practic cu lumea, el a încercat să descopere cauzele care determină apariţia fenomenelor, condiţiile care favorizează existenţa sa, sau îi sînt potrivnice, legile care le guvernează devenirea în timp şi spaţiu...

Atunci cînd în sistemul vieţii sociale se va institui şi va funcţiona ca structură distinctă conştiinţa religioasă, cunoaşterea se va realiza în mod necesar în raport cu realitatea obiectivă pentru a răspunde eficient cerinţelor practicii, dar şi sub presiunea ideilor care presupuneau lumea supranaturală, o existenţă de care ar depinde realitatea obiectivă şi întregul efort uman.

Nu rezultă că, de acum înainte, orice demers cognitiv va fi viciat din capul locului. Dacă omenirea nu şi-ar fi instrumentat acţiunile practice desfăşurate în vederea supunerii proceselor naturale cu idei corecte, care să reflecte în conţinut particularităţile proprii, atributele şi însuşirile reale ale lumii înconjurătoare, ea nu ar fi făcut istorie. Pe cît de adevărat este că munca a împins gîndul spre înălţimi tot atît de adevărat este că şi gîndul a înălţat munca, transformînd-o dintr-o activitate instinctuală într-una teleologică. Cunoaşterea ştiinţifică modernă, în ultimă instanţă civilizaţia contemporană, nu pot fi înţelese fără truda îndelungată a gîndului cu care a lucrat omul societăţii primitive, gînd pe care dacă nu-l mai constatăm ca atare îl aflăm citind în marea operă a treptelor de civilizaţie din această îndelungată perioadă istorică.

Analizînd momentele de început ale cunoaşterii umane putem desprinde, pe de o parte, înaintarea ei pe drumul dezvăluirii şi cumulării adevărurilor — pe care se va realiza, în continuare, sub forma conştiinţei practice şi, într-o modalitate superioară, a ştiinţei, — iar, pe de alta, miş-

carea ei în interiorul conştiinţei religioase, prin încorporarea rezultatelor obţinute şi prelucrarea lor în spiritul credinţei în existenţa supranaturalului sub forma miturilor. Aşa se face că miturile nu sînt şi nu pot fi considerate ca produse exclusive ale spiritului religios, deşi prin conţinutul lor ele trimit la supranatural. Apărute în perioada istorică în care conştiinţa nu se structurase în formele de conştiinţă speciale prin care se va manifesta mai tîrziu (filozofie, ştiinţă etc.), miturile vor apărea ca produse sintetice ale creaţiei populare, reflectînd situaţia omului în lume. În ele vor fi prezentate idei explicative, normative, precum şi forme embrionare de gîndire filozofică.

Explicaţia pe care o oferă mitul cu privire la o anumită realitate este, desigur, eronată. Încercarea de a explica prin mit trebuie judecată nu numai prin rezultatele ei, în care se află prezent demersul religios — fiind, ca atare, viciată în dimensiunea cognitivă, — ci mai ales ca o cutezanţă a spiritului uman, şi încrederea omului — e drept, necritică — în capacităţile sale cognitive. Privit din perspectivă axiologică, mitul este bivalent, întrucît reprezintă o unitate *sui-generis* de elemente valorice şi nonvalorice, de aspiraţie mobilizatoare către mai bine şi iluzie dezarmantă, de sclipiri ale geniului uman şi umbre ale misticismului.

În sens religios mitul nu este o relatare fantazistă, o legendă, el reproduce situaţii reale, care s-ar fi petrecut efectiv. Dar cele afirmate nu sînt demonstrate. Mitul nu vrea să convingă, cerînd în schimb să fie crezut. Supranaturalul, produs al fanteziei, este şi trebuie considerat ca real.

Dezvoltarea ulterioară a discursului religios va consta în trecerea la doctrină şi dogmă, la edificiul teoriei teologice. De acum, în numele adevărurilor revelate, religia veghează, într-un fel, ca oricare încercare de emancipare a gîndului să fie înăbuşită.

Urmărindu-şi obiectivele sale, cunoaşterea ştiinţifică va avea de înfruntat nu numai necunoscutul din lumea materială, ci şi eroarea din conştiinţa oamenilor, în care caz ştiinţa a trebuit să facă faţă interdicţiilor şi represiunilor. Aşa, de pildă, preoţii Atenei i-au defăimat pe filozofii Anaxagora şi Aristotel. Protagoras, care îşi afirmă scepticismul faţă de credinţă, este condamnat la moarte. Aristarh din Samos, care a intuit structura heliocentrică a Universului, a fost prigonit şi s-a cerut judecarea lui pentru că „a deplasat centrul Universului". În feudalism, religia îşi extinde dominaţia asupra tuturor formelor de cugetare. Inchiziţia declanşează prigoana împotriva tuturor acelora care încercau să explice lumea sau diverse domenii ale realităţii altfel decît pretindea Biblia. Astronomul Cecco d'Ascoli a fost ars pe rug la Florenţa pentru că şi-a permis să propage ideea unor gînditori antici despre sfericitatea Pămîntului, Giordano Bruno, care a popularizat sistemul heliocentric al lui Copernic, a fost chinuit de Inchiziţie timp de 8 ani în închisoare, pentru ca, pînă la urmă, să fie ars pe rug. Înainte de execuţie, el a adresat prigonitorilor săi cuvintele: „Probabil că pronunţînd sentinţa încercaţi mai multă frică decît încerc eu ascultînd-o". Lucilio Vanini, continuator al operei lui Bruno, nega existenţa minunilor, crearea lumii de către Dumnezeu, nemurirea sufletului. Pentru ideile sale a fost judecat şi condamnat la moarte. Marele savant Galileo Galilei, ale cărui descoperiri au intrat în patrimoniul ştiinţei, „a păcătuit" în faţa reprezentanţilor reli-

giei pentru că a susținut mișcarea Pămîntului în jurul axei sale, că Luna are suprafața brăzdată de munți și văi, iar Soarele prezintă o serie de pete etc. El a fost judecat la vîrsta de 70 de ani și pus să-și renege descoperirile și convingerile. I s-a interzis să facă cercetări de astronomie, să se întîlnească cu alți oameni de știință. Lista martirilor științei din întunericitul ev mediu și de mai tîrziu nu se sfîrșește aici.

Ofensiva religiei împotriva științei, care se găsea abia la începuturile sale, s-a manifestat într-o serie întreagă de forme. Papa Alexandru al III-lea a interzis clericilor să studieze fizica. Sfîntul Dominic a condamnat metoda experimentală și a observației științifice. Timp de aproximativ 1000 de ani biserica a considerat practica chirurgiei drept un păcat. În 1513 a fost emisă dispoziția după care nici o carte nu poate vedea lumina zilei fără aprobarea Inchiziției. În 1559, papa Paul al IV-lea a publicat *Index librorum prohibitorum (Lista cărților interzise).* Cel care citea o lucrare „interzisă" putea fi acuzat de un păcat de moarte și era susceptibil de sancțiune. Numărul cărților puse la index a crescut mereu. Printre acestea figurează lucrările lui Descartes, Spinoza, ale materialiștilor francezi din secolul al XVIII-lea, precum și operele lui Swift, Defoe, Balzac, Hugo, G. Sand, Stendhal, Flaubert, Zola etc.

Prigoana împotriva științei nu a fost declanșată numai de religia creștină. Ea este caracteristică tuturor religiilor, care, neavînd alte mijloace de rezistență în fața adevărului științific, au recurs de-a lungul veacurilor la anatemă și forță.

Reflectînd stadiul incipient al cunoașterii științifice, dar și pentru a scăpa de prigoana religioasă, gîndirea critică a elaborat teoria adevărului dublu, după care ar exista un adevăr revelat, specific religiei, și altul științific, independent de primul, la care se ajunge prin cercetarea realității. Progresînd, cu timpul, știința a renunțat la ideea adevărului dublu. Adevărul este unul și numai unul. Despre aceeași realitate nu se pot spune două lucruri contradictorii, care amîndouă să fie adevărate. De aceea, după cum spunea Goethe, „cine stăpînește știința... nu are nevoie de religie".

În condițiile în care știința a pătruns în toate sferele vieții sociale, iar prestigiul ei crește în permanență, slujitorii religiei fac mari eforturi pentru a ascunde incompatibilitatea dintre știință și religie. Dacă în trecut biserica a respins teoria adevărului dublu, astăzi asistăm la încercarea de reluare a acestei idei — progresistă în acel timp, dar eronată în fond — spre a justifica autenticitatea și necesitatea concepțiilor religioase.

Pentru că nici o idee religioasă de tip explicativ nu a rămas neinfirmată ca urmare a faptului că știința și-a constituit sistemul adevărurilor care privesc domeniile fundamentale ale realității, religiei i-a rămas speranța în argumentul filozofic, în acceptarea ideii că toate afirmațiile sale pot fi considerate adevărate, aparținînd unui alt tip de adevăr decît cel științific. Un adevăr care trebuie acceptat numai; pentru că, în fapt, el nu produce nimic, în baza lui nu se poate ajunge la nici o descoperire.

Înaintînd pe drumul perfectării adevărului, știința se găsește într-o ofensivă permanentă față de religie, militînd împotriva acesteia de pe pozițiile ultimelor sale cuceriri. Descoperirile cele mai noi nu vin să infirme idei religioase care ar mai fi rezistat cu pretenție de adevăr pînă

în prezent, ci să confirme mai temeinic falsitatea afirmațiilor religioase. Așa, de pildă, cosmogonia a constatat că geneza corpurilor cerești este un proces continuu, că și în prezent iau naștere noi corpuri cerești, că materia în Univers nu are început și sfîrșit, totul fiind într-o continuă transformare. Fizica, pătrunzînd în lumea subatomică, a reușit să descopere un nou univers, prin care se explică multe taine ale macrocosmosului. Cercetările de chimie au dus la crearea unor noi corpuri, iar științele biologice și cele învecinate au dezvăluit unitatea dintre materia vie și cea nevie, natura biochimică și biofizică a unor structuri și procese proprii vieții. În antropologie, deși mai sînt multe enigme, au fost puse în evidență numeroase verigi ale lanțului care duce de la maimuță la om. Cercetările de neuro-fiziologie, cibernetică, psihologie etc. asaltează secretele mecanismelor vieții subiective, ale gîndirii, dovedind că ea nu prezintă nimic misterios, supranatural.

Cunoașterea științifică mai are, desigur, multe probleme de dezlegat. Cum se arată în Raportul la cel de-al XII-lea Congres al partidului „nu există fenomene ce nu pot fi cunoscute, ci numai care nu au fost încă cunoscute, dar pot fi și vor fi cunoscute prin munca și gîndirea omului“[1]. În lumea care ne înconjoară și propria noastră ființă nu a rămas însă nici un loc pentru prezența și intervenția supranaturalului. Știința a ajuns să explice și credința în supranatural. Acesta a devenit obiect de analiză sistematică, aidoma celorlalte realități. Raportat la sacru, fenomenul religios este de fapt o realitate profană ca și celelalte domenii ale vieții sociale.

Omul a progresat în istoria lui sinuoasă în măsura în care ideile despre lumea reală s-au dovedit autentice; acestea i-au servit în principal în lupta pe care a dus-o de-a lungul mileniilor. Și cu cît ideile științifice devin mai profunde, mai largi, mai precise cu atît progresul face pași mai mari. Omenirea a înaintat însă tîrînd după sine tot balastul de prejudecăți, dogme și practici inutile pe care religia le-a adunat în lungul istoriei sale. Întîlnindu-se în planul acțiunii practice, știința și religia tind în sensuri opuse. Una împinge societatea înainte, în timp ce cealaltă, opunînd rezistență, tinde să o țină pe loc.

În procesul construcției unei vieți noi pe care înaintează societatea în drumul ei spre socialism și comunism sînt lichidate succesiv cauzele obiective care au determinat apariția și funcționarea religiei. Paralel cu funcționarea condițiilor materiale de existență este necesară desfășurarea unei activități educative susținute, militante pentru dezrădăcinarea concepțiilor mistice. În acest proces complex știința ocupă un loc deosebit. Ea reprezintă un mijloc hotărîtor în lupta omului împotriva forțelor exterioare lui, dar, într-un fel, și împotriva sa, mai precis, împotriva ideilor false, a iluziilor care îi bîntuie sufletul și îi reduc puterea. Prin știință, omul cucerește lumea exterioară lui, dar se recucerește și pe sine, devenind tot mai mult ființa demnă de locul pe care îl ocupă în Univers.

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Editura politică, 1979, p. 83.

III. UMANISM ȘI RELIGIE

1. Atitudinea cultural-ateistă ca stil umanist de viață

Realizarea *Programului Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și trecere la comunism* va determina transformări adînci nu numai în condițiile existenței poporului nostru, dar și în structurile sale spirituale, în conștiința, comportamentul și mentalitatea oamenilor. Se înfăptuiește o revoluție spirituală atît la nivelul conștiinței sociale cît și la nivelul conștiinței individuale, iar o latură esențială a acestei revoluții o constituie emanciparea oamenilor de idei și reprezentări mistice, de tot ceea ce reprezintă încă înstrăinare religioasă în viața psihică și atitudinile lor.

O dimensiune esențială a *noii calități umane*, a *noului model uman* o constituie formarea unui *mod de gîndire* și a unui *stil de viață* conforme cu exigențele științei contemporane, ale filozofiei materialist-dialectice și umanismului revoluționar împotriva mentalităților retrograde mistice și religioase. Educația laică, materialist-științifică nu se poate limita la *planul teoretic al ideilor*, ceea ce înseamnă cunoașterea și explicarea cauzală a fenomenelor și proceselor naturale și sociale, însușirea filozofiei materialist-dialectice și istorice și formarea și îmbogățirea *cunoașterii* și *conștiinței științifice* în raport cu cele mai noi descoperiri din domeniile științelor naturii, sociale și antropologice; ea cuprinde și planul decisiv al *atitudinilor practice*, al *comportamentelor reale* — ceea ce presupune deschidere și angajare concretă într-o practică socială nouă, eliberată și eliberatoare de idoli, întemeiată pe cunoaștere științifică și proiect umanist. Formarea concepției despre lume nu e posibilă fără o atitudine intelectuală științific-ateistă în fața existenței, a omului și a problemelor umane.

Ca *atitudine spirituală* și *filozofică* ateismul este rezultanta unui proces complex care presupune atît laicizarea culturii, cît și emanciparea conștiinței și comportamentului oamenilor de dogme și fetișuri. În acest domeniu al vieții practice, afective al comportamentului trebuie să se țină seama de nevoia firească a omului de solemnitate, de sărbătoresc, spre a marca momente cardinale ale vieții. Or, instituțiile religioase acționează în aceste împrejurări printr-un ritual cu o îndelungată tradiție prin manifestări cultice de celebrare a evenimentelor cruciale din viața personală. Maxim Gorki observa că biserica a avut asupra oamenilor un efect asemănător cu ceața, sau cu un gaz otrăvitor; sărbătorile, procesiunile, icoanele făcătoare de minuni, botezurile inutile, înmormîntările și toate mijloacele prin care biserica acționează asupra imaginației oamenilor,

cu care ea zăpăceşte minţile, au avut un rol mult mai mare în procesul de întunecare a raţiunii decît ne-am putea închipui.

Ateismul este o *atitudine spirituală implicată, inerentă filozofiilor materialiste şi sistemelor ştiinţifice de gîndire,* precum şi o *rezultantă ultimă* a unui proces de *laicizare culturală,* de educare în spiritul valorilor ştiinţifice şi umaniste. Nu numai istoria ştiinţei şi filozofiei materialiste, a luptei dintre idealism şi materialism, este dătătoare de seamă pentru dimensiunea ateistă a spiritului, ci întreaga *istorie a culturii,* inclusiv *istoria religiilor* ştiinţific concepută, deoarece pune în lumină diversitatea, *relativitatea* şi *istoricitatea* fenomenului religios.

Istoria şi *cultura* sînt puse în joc pentru a elibera viaţa umană de cătuşele înstrăinării, pentru a-i izgoni pe zeii cereşti sau pe cei profani de pe scena lumii. Literatura şi arta participă la această dramatică înfruntare pentru afirmarea libertăţii umane, a *principiilor umanismului.*

Ateismul nu se poate hrăni din propria sa substanţă pentru că nu este nimic în afara culturii, a istoriei culturii, în afara realităţii şi tensiunilor problematice ale culturii moderne şi contemporane; ateismul este o caracteristică a întregului spirit de gîndire marxist, teoretic şi practic-spiritual.

2. Morala religioasă ca formă de înstrăinare spirituală

Religia s-a erijat întotdeauna nu numai ca un *Weltanschauung* asupra universului fizic, oferind imagini „explicative" asupra arhitecturii cosmice, a genezei lumii şi omului, dar, în şi mai mare măsură, ca singura întemeiere stabilă a moralei, ca un model al moralităţii şi chiar ca o terapeutică a perfecţionării spirituale înţeleasă ca o cale a salvării. Pe măsură ce ştiinţa modernă a impus însă tabloul cunoaşterii ştiinţifice a cosmosului, înlocuind mereu petele negre ale ignoranţei speculate de religie cu noi şi noi proiecţii de lumină raţională, de explicare cauzal-ştiinţifică a faptelor cosmice, religia — fără a părăsi definitiv vechile ei redute — s-a retranşat tot mai mult în lumea spirituală a moralei. Din cele mai vechi timpuri, gînditorii raţionalişti şi-au manifestat atitudinea critică şi îndoiala sceptică faţă de pretenţiile religiei de a funda şi construi codul eticii. De pildă, enciclopedismul francez din secolul al XVIII-lea „porneşte în război deschis contra religiei, contra validităţii sale, contra pretinsului ei adevăr. El îi reproşează nu numai de a fi frînat dintotdeauna progresul intelectual, ci, pe deasupra, de a se fi relevat întotdeauna incapabilă de a funda o adevărată morală şi o ordine politică şi socială justă"[1].

Înaintea filozofiei luminilor umaniştii Renaşterii, neputînd lupta direct împotriva ideologiei religioase, au încercat să promoveze sensuri umaniste chiar în cadrul religiei, printr-un proces de *laicizare etică;* în tensiunea dintre divin şi omenesc, dintre religios şi profan în interpreta-

[1] Ernst Cassirer, *La Philosophie des lumières,* Fayard, 1950, p. 153.

rea unor dogme, mituri, personaje, balanța înclină către omenesc și profan. Cerința religioasă de *negare* a lumii, mai ales în formele extremiste, ascetice, este înlocuită cu exigența *transformării* lumii prin *muncă*, prin *acțiune*, în cadrul ordinii social-umane.

Sancțiunea religioasă a vieții continuă însă să greveze destinul uman în forme și modalități noi. Așa, de pildă, ca o contrareacție față de slăbirea forțelor externe de constrîngere religioasă (juridică, politică), Reforma va deplasa centrul de greutate al acestei sancțiuni, al alienării religioase, pe plan intern, ducînd la *interiorizarea* și *spiritualizarea* conținutului credinței. Dar mișcarea Reformei nu a putut înlătura, ci, dimpotrivă, a agravat una dintre cele mai mari dificultăți manifestate în încercarea de a constitui o morală cu sensuri umaniste în cadrul religiei; este vorba de dogma *păcatului originar* ce presupune natura pervertită a omului din clipa în care acesta a devenit conștient de sine prin intermediul cunoașterii.

După ce a instituit, într-o variantă sau alta, dogma păcatului originar, religia creștină și-a revendicat apoi nu numai monopolul căilor de salvare, dar și rolul de principală, dacă nu unică, promotoare a unor norme morale menite să contribuie la reprimarea violenței și tendințelor instinctuale, la înscăunarea ordinii morale.

În societățile primitive și în primele civilizații arhaice a avut loc instituirea unor norme elementare de conviețuire umană (care, prin ele însele, nu sînt neapărat, sau nu sînt toate de natură religioasă) în sistemul conștiinței religioase. Funcționalitatea normelor respective pentru momentul istoric dat nu poate fi negată. Dar, de îndată ce rațiunea, maturizîndu-se, a devenit resortul principal al conștiinței culturale laice, un factor al cercetării adevărului și emancipării de dogme, religia a trecut la reprimarea rațiunii, a promotorilor și a produselor ei, iar doctrina păcatului a devenit un fel de *cod etic ezoteric*. Întreaga viață morală a omului este pusă sub semnul religiei de vreme ce toate normele de conduită, toate principiile morale dobîndesc o sancțiune religioasă.

Umaniștii care au crezut în posibilitatea unui *umanism etic* în cadrul religiei au trebuit să înfrunte una dintre cele mai absurde și antiumane dogme. Făcînd din doctrina păcatului centrul conștiinței morale, s-a ajuns la impas: pe de o parte, omul fiind vinovat prin însăși natura sa, el, gloriosul Prometeu al umaniștilor, este un veșnic damnat, o victimă a neascultării față de care ideea perfectibilității își pierde orice sens; pe de altă parte o asemenea stare de lucruri este atît de contrarie firii omenești și traiului în societate, încît biserica a instituit o întreagă *tehnică a iertării și ispășirii*, rentabilă pentru instituție (culminînd la un moment dat cu odioasele *indulgențe*, aducătoare de mari profituri), dar ineficientă pentru viața psihică a credinciosului, care dobîndește doar iluzia ispășirii și nu o autentică purificare. De aceea, față de eșecul întemeierii religioase a umanismului etic, întoarcerea la antichitate, la acele izvoare spirituale ale ei menite să dea un suport nou tendințelor de emancipare, a constituit o glorioasă pagină istorică în ceea ce am putea numi drama religioasă a omului modern încă din zorii noii ere. Dar iată că o mișcare ce părea a fi (și chiar a și fost în multe privințe) o continuare a Renașterii — Reforma, cu individualismul ei filozofic și religios — a blocat radical orice

reformă a *vieții interioare*, a conștiinței. Arderea bulei papale de către Luther a fost un *act revoluționar* de mare răsunet, avînd consecințe pe care numai în perspectiva istorică a secolelor ce au urmat le putem înțelege în toată amploarea lor. A fost fără îndoială o *revoluție spirituală*, dar care a cuprins mai ales *formele exterioare, instituționale* ale religiei. Cert este că din punctul de vedere al *umanismului renascentist* și chiar al așa-zisului „umanism creștin", ideologia Reformei era incompatibilă cu glorificarea omului, a libertății și demnității sale. Terenul de înfruntare este însăși subiectivitatea umană; sentimentele inclusiv cel religios, nu-și pot afla o întemeiere și o certitudine — susțin umaniștii — decît prin *interiorizare* și *spiritualizare*. Referindu-se la Reformă, K. Marx scria: „Într-adevăr, *Luther* a învins robia din *evlavie* pentru că în locul ei a pus robia din *convingere*. El a sfărîmat credința în autoritate, pentru că a restaurat autoritatea credinței. El a transformat pe popi în laici, pentru că a transformat pe laici în popi. El a eliberat pe om de religiozitatea exterioară, pentru că a făcut din religiozitate lumea lăuntrică a omului. A emancipat trupul de lanțuri, pentru că a pus inima în lanțuri."[1]

O asemenea atitudine era, firește, contrarie umanismului, de vreme ce contestă omului *libertatea, autonomia* voinței, ceea ce a pus în lumină o semnificație demnă de reținut; nici o religie, oricît de „liberală" s-ar pretinde a fi, nu poate fi compatibilă cu o etică umanistă. Iluziile în această privință sînt repede spulberate, cum s-a și întîmplat, de pildă, în cazul Reformei, al religiilor protestante prin presiunea puritanismului și mai ales prin oroarea războaielor religioase. Însăși haina religioasă a unor mișcări sociale revoluționare va fi lepădată deoarece mințile luminate vor înțelege mai devreme sau mai tîrziu că spiritul revoluționar trebuie să se întemeieze pe rațiune științifică și cultură laică. Iar atunci cînd religia nu putea fi negată, radical, nu numai datorită unor inconsecvențe de gîndire, dar și puterilor ei instituționale și psihologice, se ajunge la situații paradoxale, caracterizate prin încercarea de a înlocui așa-zisa „religie revelată" printr-o religie nerevelată, rațională — ceea ce este de fapt o antireligie, căci o religie întemeiată pe rațiune înseamnă dislocarea ei lăuntrică. Într-o asemenea situație a ajuns Immanuel Kant căruia cultura modernă îi datorează una dintre cele mai profunde și impresionante încercări de a emancipa morala de religie. După ce argumentează imposibilitatea dovedirii ontologice și cosmologice a existenței lui Dumnezeu (ideea de ființă supremă s-a născut, după el, din nevoia de *principiu regulativ* al minții omenești extrapolat la scară cosmică și transformat apoi în *principiu institutiv*), Kant transferă dezbaterea în domeniul moralității, unde poziția sa antireligioasă nu mai este exprimată în termeni antinomici, ci cît se poate de limpede. Dacă în *Critica rațiunii practice* legea morală mai presupune și chiar postulează existența unei ființe supreme, într-o altă lucrare, consacrată r e l i g i e i, Kant precizează că „ceea ce nu provine de la el însuși (de la om — n.n. Al. T.) și de la libertatea sa nu-i va folosi să compenseze ceea ce îi lipsește ca moralitate. Ea (morala) n-are cîtuși de puțin nevoie (nici obiectiv, în ce privește voința, nici su-

[1] K. M a r x, F r . E n g e l s, *Opere*, vol. 1, București, E.S.P.L.P., 1957, p. 421.

biectiv, în ce privește putința) să se sprijine pe religie; ci, în virtutea rațiunii pure practice, ea își este sieși pe deplin suficientă"[1].

Este evident caracterul raționalist și umanist al unei atari poziții ce izgonește religia, îi contestă în orice caz legitimitatea și necesitatea și din această zonă ce părea a fi integral sau decisiv tributară ei. Dar în măsura în care Kant a încercat să fie consecvent cu propriul său principiu — una dintre cele mai tulburătoare contribuții la edificiul unei culturi laico-umaniste moderne — omul este totdeauna și scop în sine, niciodată numai mijloc. Religia, cu dogmele sale, și îndeosebi ideea de Dumnezeu, este un *substitut* menit să confere un plus de autoritate datoriei morale; ea nu decurge din esența umană cu necesitate, fiind însă dovada slăbiciunii ființei umane. A face din dogmele religioase, din religia însăși un instrument operațional de *acțiune morală,* un fel de „religie rațională" nerevelată, dezvăluie într-adevăr o slăbiciune conștientă de sine, și deci un mare progres pe linia emancipării totale a ființei morale a omului de orice înstrăinare religioasă, a laicizării și maturizării științifice a culturii moderne.

3. Criza conștiinței religioase și opoziția dintre morala umanistă și religie

În concepțiile religioase, morala este de origine divină — cum ar fi de pildă *decalogul* biblic, dictat lui Moise de Dumnezeu însuși pe muntele Sinai. Toma d'Aquino pretinde însă că voința divină se face cunoscută nu numai prin revelație, ci și prin descifrarea realității, prin înțelegerea ordinii firești a lucrurilor. După el, faptele oamenilor ascultă de *legea rațiunii,* izvorîtă din lucrurile create ale naturii cunoscute de om, și de *legea poruncilor divine*". Pe primul plan se află *valorile eterne* emanînd de la divinitate, izvor și prototip al preceptelor morale. Dacă divinitatea reprezintă singurul izvor al moralei, atunci, precizează T. Huszár, procesul „originii" moralei se reduce la cunoașterea voinței lui Dumnezeu, iar *simțul moral* este și el de *natură divină.* „În acest fel, dezvoltarea istorică a simțului moral al oamenilor are loc independent de procesul real al formării omului, de mecanismele fiziologice, și își găsește explicația, pînă la urmă, în crearea de către Dumnezeu a sufletului"[2].

Istoria civilizației a arătat însă că religia dobîndește în evoluția ei și un sens moral, devenind chiar un cadru de plămădire și conștientizare a unor norme morale, dar ea nu se află cîtuși de puțin la baza oricărei morale așa cum susțin teologii. „Morala nu-și are obîrșia în religie, ci în

[1] Immanuel Kant, *Die Religron innerhalder Grezen der Clossen Vernunft, Herausgegeben von Karl Vorländer, Sämtliche Werke, Vierter Band,* p. 1.

[2] T. Huszár, *Morala și societatea,* București, Editura politică, 1967, p. 54.

condițiile reale de viață ale oamenilor ca ființe sociale"[1]. Credințele religioase au contribuit uneori la consolidarea normelor morale, conferindu-le o consacrare „supranaturală", dar nu le-au dat naștere.

Cunoașterea și autocunoașterea morală a omului, adevărul moral care este un adevăr profund omenesc nu sînt cu putință atunci cînd *principiul* însuși al acestei cunoașteri se află în afara omului și a lumii umane, atunci cînd omul nu dispune de autonomie și libertate interioară. Adevărul autentic și riguros al condiției umane se obține prin investigarea științifică a tuturor datelor sale obiective de ordin istoric, sociologic și antropologic, dar și a celor mai greu de surprins și măsurat, de ordin *subiectiv-psihic* și moral, ținînd de condiția libertății interioare, de forța automodelatoare a rațiunii, precum și de exercițiul puterilor imaginației. Specificul cunoașterii morale constă într-o dedublare a conștiinței morale, care este și obiect și subiect al cunoașterii, dar numai în măsura în care își are temeiul în sine, în condiția sa existențială și istorică.

Dacă *miracolul* este o entorsă a ordinii naturale, o ruptură cu legile universale, *credința religioasă* reprezintă o pervertire a simțului moral, o ruptură în ordinea morală a faptelor spirituale, o mistificare a *conștiinței morale* ca o *conștiință de sine*, o ruptură generatoare de suferință și de tragism.

Ateismul integral al concepției materialist-dialectice și materialist-istorice cuprinde *umanismul culturii, umanismul politic și umanismul moral*. Elementele morale ale religiei sînt legate de finalitatea sa practică. Există desigur o *morală religioasă* contradictorie, ambiguă, în cadrul căreia au fost preluate de-a lungul vremurilor și valori laice de morală a vieții cotidiene, care au fost însă subordonate unor cadre de dogmatică religioasă reprezentate ca existențe divine. De aceea *influența morală* a religiei este mai puternică decît cea exercitată de teoriile cosmogonice promovate de religie sau decît cea a discursului său filozofic. Dar aici se află și punctul nevralgic al *crizei conștiinței religioase*, evident încă la un iluminist ca Epicur, care a pus problema *răului*, în raport cu atributele ce se conferă divinității — problemă ce a tulburat atît de mult apele teologiei, încît nici azi ele nu au fost (și nu pot fi) limpezite: „Trebuie să recunoaștem fie că Dumnezeu vrea să îndepărteze răul din lume și nu poate, fie că poate și nu vrea, fie că în sfîrșit și poate și vrea. Dacă vrea și nu poate, nu este atotputernic, este neputincios. Dacă poate și nu vrea, asta dovedește rea-voință. Dacă vrea și poate... atunci de ce există rău pe lume?" Această criză, avîndu-și rădăcinile în progresul civilizator al *cunoașterii științifice* și *acțiunii sociale*, dobîndește azi o semnificație morală tot mai pregnantă, rezultînd, de pildă, din relativismul noțiunilor cu care se operează, inclusiv al noțiunilor de supranatural și de Dumnezeu care devine pur și simplu un necunoscut sau un mister moral. Ca să nu mai vorbim de alte precepte; *munca* devine un blestem în opoziție cu trăirea păcatului și conștiința vinovăției care devine, așa cum am văzut, un adevărat centru vital al manifestărilor religiozității; sau *mistica suferinței*, trans-

[1] V. A. Tokarev, *Religia în istoria popoarelor lumii*, Editura politică, 1976, p. 532.

formarea suferinței într-o stare obligatorie, în *valoare morală* și *psihică*, un fel de narcotic spiritual, asociat cu lipsa de valoare personală a omului ca integritate morală și fizică. Unul din eroii romanului *Idiotul*, de F. I. Dostoievski, spunea „Trec secole, unele popoare cedează locul altora, se schimbă perioade de înflorire și decădere, frumusețea spirituală a civilizației ia locul barbariei, însă suferințele oamenilor rămîn neschimbate. Simțirea foametei, a frigului, a bolilor, a rănilor sînt tot atît de neschimbate și veșnice cum este de neschimbată și veșnică viața".

Desigur că nici un *ideal* sau *proiect* de reconstrucție socialistă a societății nu-și poate propune înlăturarea din viața oamenilor a oricăror suferințe sau a tragicului legat de persistența elementelor imprevizibile, a accidentalului și a morții. Niciodată comuniștii nu și-au imaginat societatea viitoare sub forma unui paradis terestru, asemeni raiului biblic sau ceva echivalent cu *mitul vîrstei de aur* proiectată în viitor, dar nici nu consideră lumea în care trăim o *vale a plîngerii* din care nu există ieșire. Ei au visat, iar în prezent visul prinde viață și temei științific, o lume mai dreaptă și mai umană, o lume din care să fie eliminate principalele *cauze sociale* ale suferinței, inechității și inegalității, deci o lume în care toți oamenii să aibă condiții concrete și șanse egale de realizare a vocațiilor lor specifice, potrivit cu zestrea spirituală și aptitudinile fiecăruia.

Practica morală în edificarea unei asemenea societăți și-a găsit în țara noastră o expresie deopotrivă reflectorie și programatică în *Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste*. Reflectorie — deoarece elaborarea unui asemenea cod nu ar fi fost cu putință fără dobîndirea unei bogate experiențe morale în anii revoluției și ai construcției socialiste, fără un studiu relativ evoluat în dezvoltarea conștiinței morale; *programatică* — deoarece codul nu este pur și simplu reflexul de conștiință al unei realități morale pe deplin maturizate, ci anticiparea unei asemenea realități prin conturarea clară a unor modele de comportament pe care le reclamă societatea socialistă multilateral dezvoltată și trecerea la comunism. Dealtfel este o caracteristică mai generală a codurilor etice de a înfățișa nu atît ceea ce *este* cît ceea ce *trebuie să fie*, dar e pentru prima dată în istorie cînd un cod etic întruchipează nu doar niște deziderate abstracte ale unui om ideal (cu neputință de realizat în condițiile exploatării și asupririi), ci *cerințe istorice concrete* ale *unui model* uman în proces real de devenire.

Încă de la început, *Codul* face din însușirea materialismului dialectic și istoric temei al unei educații materialist-științifice, un principiu de conduită morală, ceea ce atestă și dimensiunea sa ateistă, perspectiva laică și revoluționară pe care o deschide. Proiectarea omului comunist nu se poate mărgini la reglementările juridice ale comportamentului său deoarece angajează plenitudinar personalitatea omului, cauzele externe obiective, dar și motivațiile lăuntrice ale actelor sale.

Conștientizînd norme și valori ale omului comunist, *Codul* are și o semnificație proiectivă pentru edificarea modelului uman al civilizației

viitorului, configurînd totodată un tip de moralitate emancipatoare de orice rămăşiţe ale moralei represive, bazată pe relaţii de inegalitate şi inechitate, o morală a deplinei libertăţi a creativităţii umane.

4. Incompatibilitatea umanismului cu religia

S-a vorbit şi se vorbeşte încă de un *umanism religios*. Expresia ca atare este o contradicţie în termeni. În analiza problemei trebuie făcută distincţie între „umanism religios" şi umanism ca mişcare culturală în cadrul religiei. Privite, în esenţa lor, conceptele „umanism" şi „religie" sînt incompatibile. În timp ce religia exprimă neputinţa materială şi spirituală, psihică sau socială, individuală sau colectivă, gnoseologică sau axiologică de a depăşi *condiţia umilă* de subordonat faţă de imperiul faptelor nedominate practic şi cognitiv, umanismul exprimă, dimpotrivă, *vocaţia faustică* a omului în luptă cu tot ce se opune afirmării sale; în timp ce religia, transformînd o neputinţă relativă, temporară, istorică într-o neputinţă totală, congenitală şi duce la *alienarea subiectului* şi sacralizarea obiectului, umanismul presupune *obiectivarea creatoare a subiectului* în cultură şi *umanizarea obiectului* prin cultură, civilizaţie.

Iată de ce nu se poate vorbi, *stricto sensu*, de umanism religios. Sînt însă posibile mentalităţi şi atitudini umaniste nu numai printre credincioşi în general, dar şi printre slujitorii şi conducătorii diferitelor religii — ceea ce fac posibile şi necesare confruntările ideologice şi dialogul, cooperarea în înfăptuirea unor idealuri şi aspiraţii vitale, comune ale întregii umanităţi. Ca să nu mai vorbim de faptul că lipsa de maturitate economică şi culturală a societăţii, a contradicţiilor de clasă etc. au făcut ca numeroase mişcări progresiste, chiar revoluţionare să îmbrace veşminte religioase, să-şi caute temeiuri şi justificări în ideologia religioasă.

Despre *umanismul creştin* chiar un reprezentant al filozofiei religioase ca Jean Lacroix spune că este ambiguu, se fundează pe redempţiune, face ca valoarea omului să depindă nu de el însuşi, ci de faptul că e creatură privilegiată a divinităţii, salvată prin pătimirile lui Christ; a trebuit ca Dumnezeu să se facă om pentru ca omul să devină Dumnezeu. Dar doctrina redempţiunii a devenit exclusivistă şi se pare că şi-a pierdut sensul său exact, astfel că cea mai profundă tradiţie creştină nu este antropocentrică, ci teocentrică. Şi, mai departe, îndoielile lui Lacroix ne amintesc de Epicur: dacă Dumnezeu este infinit, perfect, suficient sieşi, de ce a creat în afara sa o lume finită, imperfectă? În schimb acelaşi autor recunoaşte că *ateismul modern* înseamnă *negarea lui Dumnezeu şi afirmarea omului;* tocmai în aceasta constă semnificaţia sa umanistă, legătura intrinsecă a ateismului şi umanismului. Acest distins filozof catolic de orientare neoaugustiniană este convins că a discuta despre ateism înseamnă *a discuta situaţia actuală a omului*, căci ateismul este „un sistem de valori trăite. Nu poate fi distrus fără a înţelege în prealabil aceste valori"[1]. Ateismul modern nu mai e asociat

[1] Jean Lacroix, *Le sens de l'atheisme moderne*, Ed. Castermann, p. 13.

cu absurde și obscurantiste referiri la apocalipsă, la anticrist sau la focurile Gheenei, ci la principalele forme ale umanismului. Jean Lacroix este, firește, adept al umanismului creștin, dogma divinității fiind pentru el în afara oricărei discuții, dar recunoaște *rolul purificator al ateismului* care, în semnificația sa cea mai generală, tinde spre deplina acceptare și asumare a condiției umane. După el, cel mai mare merit al ateismului actual este de a proceda la un prodigios program de emancipare intelectuală a umanității, respingînd orice idolatrie. Valoarea ateismului contemporan constă în aceea că nu este o construcție abstractă, ci o reflecție în priză directă cu situația concretă a oamenilor. Tocmai de aceea, *ateismul științific* „încetează a fi pur metodologic, pentru a deveni total umanist. Ateu este cel ce se străduiește să-și asume responsabilitatea lumii și a umanității folosind însă numai mijloace eficace. Ateismul apare, din acest punct de vedere, ca asumare a plenitudinii responsabilităților umane“[1].

5. Umanismul și ateismul integral al concepției materialist-dialectice și materialist-istorice

K. Marx a arătat că, în fapt, *critica religiei* presupune lupta împotriva tuturor acelor stări de lucruri reale care generează mizeria și suferința, fenomene de înstrăinare și perpetuează totodată înstrăinarea religioasă. „Fundamentul criticii religiei este: *omul creează religia*, nu religia îl creează pe om. Iar el creează datorită condițiilor sale de existență și în funcție de ele. În consecință, „lupta împotriva religiei, cum spunea Marx, este, prin urmare, lupta indirectă împotriva *acelei* lumi a cărei *aromă* spirituală este religia. Mizeria *religioasă* este *expresia* mizeriei reale și totodată *protestul* împotriva mizeriei reale. Religia este suspinul, creaturii chinuite, sensibilitatea unei lumi lipsite de inimă, după cum este și spiritul unor orînduiri lipsite de spirit.

Suprimarea religiei, a acestei fericiri iluzorii a poporului este cerința *adevăratei* lui fericiri. Critica religiei este așadar *în germen critica acestei văi a plîngerii* a cărei aureolă sfîntă este religia“[2].

Rezumînd cele spuse de Marx, critica religiei înseamnă:

— eliberarea omului de iluzii asupra lumii existente și asupra lui însuși, pentru a putea gîndi și acționa, mișcîndu-se nu în jurul soarelui iluzoriu al religiei, ci în jurul lui însuși ca adevăratul său soare;

— istoria trebuie să stabilească *adevărul* acestei vieți, după ce dispare viața de apoi, iar *filozofia* trebuie să demaște înstrăinarea în sine în *formele* ei *profane*, după ce a fost demascată *forma sfîntă* (religioasă) a înstrăinării de sine a omului;

— enigma fericirii adevărate constă mai întîi în suprimarea tuturor fericirilor iluzorii, iar cea mai dăunătoare și mai falsă dintre toate este fericirea iluzorie pe care o dă religia.

[1] *Ibidem*, p. 25.
[2] Marx-Engels, *Opere*, vol. 1, București, E.S.P.L.P., 1957, p. 413—414.

Raportarea antinomică a religiei exclusiv la știință nu e suficientă pentru a extirpa din orizontul vieții spirituale și a radicaliza pozițiile ateiste; este necesară cooperarea tuturor formelor culturii spre a desăvîrși emanciparea laic-ateistă a conștiinței umane, a universului sufletesc al tuturor oamenilor și a face din ateismul materialist-dialectic mai mult decît o *atitudine teoretică* și anume un *stil de viață*. Știința oferă argumente indubitabile pentru dislocarea și înlăturarea unor dogme religioase, dar ea singură, fără aportul celorlalte forme de cultură (arta, filozofia, morala), nu poate eradica fenomenul religios din existența și conștiința umană. Legitimitatea și întemeierea ateismului este atît de ordin practic, social și științific, cît și de ordin cultural, istoric și antropologic.

În educarea științifică-ateistă trebuie să valorificăm tot ceea ce în *sferă acțiunii sociale*, în *activitatea științifică* sau în *creația artistică* contribuie la afirmarea demnității și libertății umane, a valorilor umaniste și naționaliste, împotriva nu numai a dogmelor și raționamentelor antiștiințifice ale teologiei, dar și a atitudinilor de negare a omului, de uitare de sine, de prosternare umilă și supușenie față de aceste dogme și mai ales față de conceptizarea, instituționalizarea și personalizarea lor.

Chiar unele mituri pot fi reinterpretate într-o viziune laică, devenind astfel resorturi interne în reconstrucția universului spiritual al omului. Cele spuse de tînărul Marx despre mitul lui Prometeu pot constitui un punct de reper pentru o filozofie științifică a religiei și a mitului: „Filozofia, cîtă vreme mai pulsează un strop de sînge în inima ei atotstăpînitoare, cu desăvîrșire liberă, va striga fără încetare adversarilor ei, împreună cu Epicur: «Nelegiuit nu este acela care neagă zeii mulțimii, ci acela care atribuie zeilor închipuirile mulțimii».

Filozofia nu face din aceasta o taină. Profesiunea de credință a lui Prometeu «Într-un cuvînt, urăsc pe toți acești zei» este propria ei profesiune de credință, propria ei maximă, îndreptată împotriva tuturor zeilor cerești și pămîntești, care nu recunosc conștiința de sine a omului drept zeitate supremă. Alături de ea nu trebuie să stea nici o zeitate... Prometeu este cel mai nobil sfînt și martir din calendarul filozofic"[1]

Este necesară deci desacralizarea, defetișizarea tuturor acelor mituri care, prin zăcămintele lor de înțelepciune și sensibilitate, se pot perpetua ca niște permanențe ale culturii și ale statutului existențial al omului.

Un alt imperativ al educației ateist-științifice este acela de a folosi *ascendentul științei* în cultura modernă, radicalizarea științifică a acestei culturi în spiritul *alianței dintre știință și umanism*, avînd deci în vedere atît *explicarea științifică* a omului și a lumii umane, cît și *valorizarea etic-umanistă* a potențialului său de progres și creativitate. Subliniind *ideea perenității ființei omenești*, Mihail Ralea arăta că „... orice

[1] Karl Marx, Friedrich Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Editura politică, 1968, p. 24—25.

umanism conține în el o sămînță de ateism. Interesul pentru treburile omenești înseamnă laicism, indică o stare sufletească secularizată. Epocile de aur ale vieții religioase pleacă de la ideea că omul e un amănunt al creațiunii între atîtea altele... Omul e contopit ori împrăștiat în opera divină, fără putere, fără ființă ori soartă proprie. Eternitatea, nemurirea sînt atributele dumnezeirii..."[1].

Umanismul înseamnă, dimpotrivă, glorificarea omului, iar umanismul clădit pe știință, umanismul revoluționar al societății noastre reprezintă emanciparea totală a omului de orice fenomene ale înstrăinării religioase.

Un aspect esențial al problemei pe care o discutăm decurge și din faptul că religia nu este doar doctrină, un sistem de dogme etc. Ea trăiește prin subiectivitatea oamenilor prin *fapte psihice* (ca religiozitate), ca o stare de spirit, cu rădăcini ancestrale. Ca trăire interioară, ca *japt psihologic*, conținutul religiei nu se reduce la dogme sau la planul teoretic conceptual, ci cuprinde un ansamblu de fapte sufletești, de sentimente, stări de spirit etc.

Lucian Blaga distingea existența unor tipuri și grade diferite ale religiozității și tensiunilor pe care le provoacă. Unii sînt religioși în sensul extazului mistic și al aspirației de uniune cu Dumnezeu, alții în sensul unor supuneri totale, chiar cu prețul unor suferințe extreme (ca în cazul lui Iov) sau al unor jertfe de o cruzime barbară (ca în cazul patriarhului biblic Avraam gata să jertfească propriul său fiu Isaac). Luther și Calvin erau profund religioși, dar manifestau un dispreț total pentru extazul mistic căruia îi contestau orice însemnătate. Oricum este mai ușor de combătut religia din „lumea obiectivă", din „exterioritatea" ființei umane decît din lumea sa lăuntrică, pentru care este necesar un întreg arsenal de gînduri, de imagini de glorificare a omului și a valorilor raționale ale întregii culturi.

M. Ralea observă că „Religia s-a refugiat din univers în sufletul omenesc, devenind o afacere psihologică. În adîncurile inconștientului ori în crizele conștiinței ea și-a găsit un sediu preferat. Dintr-o metafizică mistică, în care insul uman nu era decît un modest amănunt, ea a ajuns un capital psihic, sălășluind în interiorul omenesc. Prin aceasta antinomia umanism-religie și-a modificat cu totul premisele dușmăniei inițiale"[2].

Pornind de la această ipostază a fenomenului religios, rezultă valoarea și potențialitățile deosebite ale artei în strategia luptei pentru educarea laică și ateistă a oamenilor. Cultura ca adaptare creatoare a omului la mediul existențial nu apare printr-un proces de generație spontanee, ci implică o dialectică a materialității și idealității, este produs al unor combustii lăuntrice, al unei energetici spirituale, al unei alchimii sufletești prin care omul se instituie ca singurul demiurg și guvernator al lumii valorilor.

[1] Mihail Ralea, *Explicarea omului*, București, Editura „Minerva", 1972, p. 10.

[2] *Ibidem*, p. 20.

6. Umanismul socialist și dezvoltarea multilaterală a personalității

Cert este că în perspectiva celor două revoluții ale contemporaneității — *revoluția socialistă și revoluția științifico-tehnică* — ateismul este singura alternativă istorică, etico-filosofică, în concordanță cu *principiul suprem* al umanismului — omul este ființa supremă pentru om — deoarece a trăi valorile ateiste înseamnă tocmai a recunoaște în toată plenitudinea sa condiția umană.

Umanismul, în tot ce a avut mai bun, reprezintă în orice mare cultură un centru focalizator al întregului sistem de valori ce o caracterizează, iar sub raport istoric este un fel de cale lactee a istoriei culturii. Superioritatea noului umanism constă în aceea că el nu plutește în zonele rarefiate și neangajate ale existenței umane, nu este o simplă acumulare de declarații pioase sau de bune intenții, ci caracterizează fundamental și progresiv omul ca individualitate și colectivitățile umane în toate dimensiunile și manifestările lor. Este o poziție teoretică, dar și un comportament practic, un refuz și o negare a tot ceea ce frînează sau denaturează dezvoltarea plenară a omului și, totodată, o afirmare creatoare a concepției și modului de viață socialist, este o meditație filozofică asupra omenescului în varietatea incomensurabilă a ipostazelor sale universale și concret istorice, dar și acțiune concentrică, optimală, călăuzită de partid, pentru transformarea condiției umane și a omului concret din zilele noastre în sensul marilor mutații pe care le realizează dezvoltarea multilaterală a României socialiste. Umanismul devine un principiu de gîndire, o normă de judecată, un principiu de acțiune a întregii societăți, în sfera vieții politice, a culturii, a etosului socialist, a activității productive, deoarece întreaga viață socială devine un climat prielnic al demnității umane și al autorealizării omului ca personalitate multilateral dezvoltată.

În *Expunerea cu privire la activitatea politico-ideologică și cultural-educativă,* la Congresul Educației Politice și al Culturii Socialiste, tovarășul Nicolae Ceaușescu sublinia în legătură cu *eficiența acțiunii culturale*, „. . . că formarea omului epocii socialiste și comunismului nu se poate reduce numai la cunoașterea unor hotărîri sau teze generale, ci implică în mod necesar lărgirea continuă a orizontului de cunoștințe profesionale, politice, științifice și de cultură generală, însușirea tot mai temeinică a tezaurului de gîndire și experiență umană, a valorilor spirituale create de umanitate de-a lungul istoriei“[1].

Se poate spune deci că nu poți deveni ateist (ceea ce include dealtminteri și noțiunea de comunist), fără cunoașterea în perspectivă comunistă și raționalist-dialectică a tot ceea ce s-a creat mai valoros în cultura universală. Cu alte cuvinte, pentru a deveni ateist radical — nu prin limbaj, în sensul ateismului francez din secolul al XVIII-lea, ci al materialismului dialectic și istoric — nu e suficient a rezuma și memora

[1] *Congresul Educației Politice și al Culturii Socialiste*, București, Editura politică, 1976, p. 65.

principiile generale ale comunismului nici pe cele elementare ale ateismului.

Însuşi conceptul de societate socialistă multilateral dezvoltată, ca un concept sintetic de o mare bogăţie teoretică şi însemnătate practică, are semnificaţie profund umanistă. Umanismul nu are nimic comun cu apele stătute în care se mişcă spiritele comode, cu lenea de gîndire şi cu atît mai puţin cu tendinţa de a escamota lupta ideologică şi militantismul revoluţionar al filozofiei materialist-dialectice. Umanismul pe care îl promovează partidul nostru nu este un umanism filantropic şi individualist, nu se reduce la o sterilă şi ineficientă elogiere a omului-fantomă rupt de istorie şi societate, ci un umanism al societăţii, al întregului sistem de civilizaţie. Acest umanism este deci un atribut al activităţii social-economice şi al activităţii politice şi ideologice programatic desfăşurate, al cunoaşterii pe care se întemeiază deciziile şi opţiunile, un umanism al gîndului înaripat şi al acţiunii practice prin care se realizează progresul general al societăţii socialiste şi comuniste. În perspectiva umanismului socialist, libertatea şi fericirea aparţin omului ca individualitate, dar nu în contrast cu starea de fericire a comunităţii, a poporului, ci în contextul acesteia.

Este umanismul de acţiune, umanismul concret şi practic al societăţii noastre, incompatibil cu individualismul burghez sau mic-burghez al vechilor umanisme. Dar de aici nu rezultă că din orizontul unui atare umanism ar dispărea omul ca individualitate. Dimpotrivă, se creează astfel singurul fundament obiectiv pe care poate avea loc îmbunătăţirea calităţii vieţii la nivel individual, singurul teren prielnic al înfloririi personalităţii.

Perspectiva umanistă a *Programului* care a prins noi contururi în dezbaterile şi hotărîrile celui de-al XII-lea Congres al partidului îşi are temeiul în însăşi realitatea socială şi este consecvent motivată ştiinţific. În ultimă analiză, toate măsurile preconizate, toate obiectivele enunţate urmăresc nu numai îmbogăţirea *mediului tehnic al civilizaţiei* — cu toate normativele sale de muncă, de acţiune, cu toate mecanismele sale standardizate şi omologate —, ci şi *îmbogăţirea mediului axiologic al culturii* cu inepuizabilele sale zăcăminte de gînduri şi sentimente, cu forţa cognitivă şi transformatoare a conştiinţei. În perspectiva societăţii socialiste şi a trecerii la civilizaţia comunistă, procesul de omogenizare a societăţii din punctul de vedere al condiţiei umane materiale obiective este însoţit de un proces complementar de diferenţiere spirituală, de personalizare din punctul de vedere al condiţiei umane subiective.

Ideea unei lumi mai bune, mai drepte, mai umane, este scoasă din zona deziderateloi umanist-abstracte pentru a fi integrată în universul cunoaşterii ştiinţifice, al acţiunii şi valorizării. De aici rezultă o pondere sporită a activităţii ideologice şi a muncii educative, călăuzită de materialismul dialectic şi istoric, pătrunsă de spiritul revoluţionar al promovării noului. Rostul principal al acestei activităţi este să demonstreze, pe baza experienţei revoluţionare a poporului nostru, că „numai în societatea comunistă, odată cu dispariţia oricăror deosebiri de clasă şi inegalităţi naţionale, se realizează adevărata libertate".

În educaţia ştiinţifică ateistă trebuie să valorificăm tot ceea ce în *sfera acţiunii sociale*, în *activitatea ştiinţifică* şi în *creaţia artistică* con-

tribuie la afirmarea libertății și demnității umane, a valorilor umaniste și raționaliste, împotriva nu numai a dogmelor și tezelor antiștiințifice ale teologiei, dar și a atitudinilor de negare a omului, de uitare de sine, de prosternare umilă și supușenie față de aceste dogme și, mai ales, față de concretizarea și instituționalizarea lor.

Măreția omului nu constă în aceea că a transformat haosul în cosmos, ca un fel de substitut al divinității, sau, mai concret, ca un autentic demiurg, ci în faptul că a clădit pe *cosmosul natural* imperiul miraculos al valorilor, *cosmosul cultural;* este împlinirea prometeică a unui destin în care lumea omului dobîndește cea mai dramatică și tulburătoare oglindă — *conștiința de sine,* întemeiată pe cunoașterea și transformarea obiectului, pe autocunoașterea și autotransformarea subiectului.

IV. CRITICA DOCTRINELOR TEOLOGICE PRIVITOARE LA ESENȚA ȘI ROLUL RELIGIILOR

1. Religia ca revelație

Negare a zeilor, ateismul, în mod firesc, este și o dezvăluire a fundamentului profan al religiei și a rolului ei social. Desluşindu-i cauzele reale şi funcţiile reale, ateismul o demistifică. Opoziția cu religia, prin urmare, nu stă numai în faptul că ateismul neagă ceea ce de cealaltă parte se afirmă, ci și în analiza lucidă şí critică, raţionalistă, pe scurt în spirit ştiinţific, a genezei, evoluţiei, esenţei, locului şi rolului ideologiei și instituțiilor religioase. Totodată, caracterul militant al ateismului mai stă în critica explicaţiilor teologice care, apologetice, instituie religia într-un fenomen suprauman, anistoric, autonom și diriguitor al întregii vieţi umane.

Locul comun, prin persistență și generalitate, al explicațiilor genezei, naturii, rostului religiilor, din interior, este revelația.

Bunăoară, Iahve al vechilor evrei, după ce s-ar fi dezvăluit lui Moise („Eu sînt Dumnezeul tatălui tău . . .“, *Exodul,* 3—6), l-ar fi trimis în Egipt să scoată din robie „pe fiii lui Israel“, l-ar fi învăţat ritualul, i-ar fi poruncit decalogul. La rîndul său, Dumnezeul creştinilor ar fi vestit naşterea lui Iisus Hristos şi prin acesta s-ar fi arătat oamenilor, dîndu-le adevărul despre ei şi despre lume. „Arătat-am numele Tău oamenilor“ şi „cuvîntul Tău“ care „este adevărul“, rosteşte Iisus (*Evanghelia după Ioan,* 17—6). Asemenea şi Allah, căci şi el dezvăluie în chip miraculos, lui Mahomed, marile taine ale facerii şi destinului oamenilor şi lumii. Prin îngerul Gebrail (Gabriel), Allah i-ar fi descoperit viitorului profet că „a făcut pe om din sînge închegat“, că „l-a învăţat ceea ce n-a ştiut“, *Coranul,* 96), că el este unic şi atotputernic, că va judeca fără milă pe cei ce au păcătuit şi că mulţumirea lui este renunţarea de sine a supuşilor săi. Islam, dealtfel, are tocmai acest sens: supunere faţă de Allah şi renunţare la sine.

Exemple s-ar mai putea da, la urma urmelor toate religiile lumii fiind, în acest sens, pilduitoare, dar nu este nevoie de prea multe pentru a observa că revelaţia îndeplineşte funcţii menite să confere *independenţă* şi *superioritate* absolută sistemului de dogme, fie el creştin, islamic, iudaic etc. Căci dacă religiile sînt relevate de o fiinţă a cărei valoare ontologică supremă este postulată, ele sînt dincolo de judecata omenească, infinit mai puternice decît aceasta, nelimitate şi suverane în absolut. Astfel, dogmatismului şi asumării dreptului de a fi direcţional de viaţă perfect şi îndreptar al minţii în toate exerciţiile ei politice, morale, artistice, ştiinţifice, filozofice, prin revelaţie, li se conferă, în perspectivă religioasă, legitimitate.

Semnificînd o inițiativă divină, de unde și necondiționarea omenească a conținutului ei, paradoxal, urmărită în succesiunea vîrstelor sale istorice contemporioare, *revelația se modifică, adaptîndu-se climatelor istorice contemporane*. Dacă, de pildă, în *Evanghelia după Ioan*, se identifică în cuvîntul Domnului adevărul în condiție absolută, deci atotcuprinzătoare și *ne varietur*, dacă Tertullian, unul dintre primii scriitori creștini, era de părere că „pentru a-i cunoaște hotărîrile și voința sa Dumnezeu ne-a dat un ansamblu de monumente scrise în care putem să-l cercetăm, și după ce l-am cercetat, să-l întîlnim, și după ce l-am întîlnit să credem în el, și după aceea să-l urmăm“[1], în teologia contemporană revelația începe să fie, în oarecare măsură, relativizată, prin admiterea „dezvoltării“ ei, însă adesea înțeleasă ca un ansamblu de adiții succesive la ceea ce precede. Dar — avertiza teologul francez Guillaume Pouget — aceasta este o imagine mecanică și de aceea înșelătoare“[2]. Revelația, se pretinde, nu s-a putut dezvolta în acest fel pentru că, în cazul ei, „un germene s-a mărit continuu, prin interiorizare; creșterea s-a făcut în întreaga masă și pînă în părțile cele mai intime“. Dezvoltarea însă n-ar trebui confundată cu evoluția „în înțelesul modern“, pentru că „în nici o parte nu aduce ceva inedit, o noutate reală, o variație“[3].

În alte cuvinte, Dumnezeu nu s-ar fi dezvăluit treptat, ci ar fi dat dintru început tot adevărul, prea fără margini însă pentru a fi perceput, omenește, deodată. Astfel încît, luarea de cunoștință și interiorizarea au loc în timp și, în mare măsură, în funcție de timp, mai multă civilizație însemnînd acuitate sporită, deslușire mai exactă, cuprindere mai mare. Așa s-ar explica deci modificările în dogmatică, renunțările, adăugirile, refacerea strategiilor în raport cu „lumea temporală“. În sine, religia revelată, de vreme ce obiectul și subiectul ei, Dumnezeu, este absolutul — nu s-ar modifica, nelipsindu-i nimic și neprisosindu-i ceva. Istoricitatea, de aceea, ar avea sens numai ca proces de descoperire a tainelor adevărului originar, aflat în Biblie și numai în ea, zic creștinii, în *Coran* și numai în acesta, cred musulmanii.

Dar, dacă așa stau lucrurile, de ce revelația nu este unică, întrucît — se știe — adevărul trebuie să aibă unicitate și, prin aceasta, universalitate? De ce există tot atîtea revelații cîte religii sînt și, prezumînd că una trebuie să fie adevărată, iar celelalte false, care îndeplinește condițiile de adevăr și de ce natură este criteriul de alegere? Partizanatul nu este suficient, dar, cu toate că are cele mai mici șanse de obiectivitate, este promovat de secole cu o perseverență adesea diabolică, dacă a alimentat, și o mai face încă, intoleranța și războaiele religioase.

Afirmația că „inspirația Sfintei Scripturi este în creștinism un adevăr fundamental, o dogmă stabilită de biserică“ care și-ar avea drept argument faptul că „inspirația (de origine divină — *n.n.* Gh. Vl.) Sfintei Scripturi este susținută cu atîta ardoare de scriitorii ei sacri, încît

[1] Tertullian, *Apollogeticum*, XVIII, 59.

[2] Jean Guitton, *Portrait de Monsieur Pouget*, Paris, Gallimard, 1962, p. 156.

[3] *Ibidem*, p. 165.

mărturia lor devine pentru noi convingătoare"[1], nu are de partea ei nici logica, nici faptele. Ardoarea, oricît de puternică, nu consacră și nu convinge, cel mult condiționează consacrarea și convingerea. De aceea, argumentul deopotrivă folosit de creștini, musulmani, budiști etc. cade, cum cade și interpretarea unilaterală a istoricității dogmei.

Fără îndoială, cu fiecare epocă valorile culturale anterioare capătă noi dimensiuni, devenind mult mai bogate în semnificații. *Iliada* sau *Odiseea*, marile epopei homerice, nouă ne spun mai multe și mai mult decît puteau să „asculte" grecii arhaici. Locul lor în conștiința noastră este mai central, în ordinea esențialității. Dacă cei vechi erau mai sensibili la anecdotică, pătimind cu Ulise în multele lui încercări, crezînd că aievea erau și sirene și lotofagi și ciclopi, pentru noi ea contează mai puțin. Povestea, în conștiința noastră, nu mai este aventura, să zicem, romanescă a unui erou, ci aventura căutării, a cunoașterii. Păstrînd specificul, Ulise apare ca un erou simbol al iscodirii alături de Oedip, de Prometeu, în antichitate, de Parsifal, de Cid, de Roland etc. în secolele următoare. Asemenea oricărui fapt de conștiință, și dogma este altfel percepută în epoci diferite și chiar în aceeași epocă ea este receptată diferențiat în funcție de gradul de cultură, de gradul de participare afectivă, de contextul social-politic etc.

Dar pe lîngă istoricitatea determinată de modalitățile diferite de percepție și interpretare, dogma suferă un proces dirijat de *adaptare la condițiile fiecărei epoci în parte*, adesea chiar la evenimente și împrejurări efemere. Și într-un caz și în celălalt, dar mai cu seamă în cel din urmă, dogma însăși, prin relativitatea pe care o presupune, argumentează împotriva caracterului ei revelat, dezvăluindu-și lipsa de semnificație reală. Istoria oricărei dogme și, într-un plan mai larg, istoria oricărei religii, paradoxal, au sens centrifug, depărtîndu-se de prezumatul lor obiect. În loc să sporească din interior, deci prin valorificarea supranaturalului, demitizează sistematic, pentru că, epocă de epocă, fabulosul reprezentărilor originare, starea de început, predominant mitică, în care omul își înconjura divinitățile cu neguri groase, parcă se rarefiază, lăsînd să se vadă fundamentul profan, atît ca sursă cît și, mai cu seamă, ca funcționalitate și finalitate socială.

Istoria așadar este nefavorabilă religiilor, chiar dacă este a lor, obligînd la modificări de principiu și la adaptări de circumstanță, care sînt tot atîtea momente ale degradării și nu ale devenirii interioare. Religia evoluează ca formă a conștiinței sociale, abstract privind lucrurile, cam asemenea filozofiei, științei sau artei. Numai că, filozofia, știința sau arta, recunoscîndu-se ca exerciții umane, nu ascund fundamentul lor profan, și apoi, întrucît obiectul lor de exercițiu este realul, devenirea lor urmează devenirea acestuia și sporirea cuprinderii sale în sfera umanului. De aceea, cît este posibil omenește, ele sînt nelimitate, și înaintarea lor este ascendentă, pentru că, progresiv, decupează în real un orizont mai cuprinzător. Obiectul lor constituit sporește prin mutațiile succesive, tot atîtea momente ale devenirii, și cu el și valoarea lor

[1] Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Istoria religiilor*, București, Ed. Institutului biblic și de misiune ortodoxă, 1975, p. 392.

umană. Pentru religie însă istoria în toate componentele sale este, în ultimă instanţă, ruinătoare, de vreme ce dezvoltîndu-i sursa profană o pune în contradicţie cu ea însăşi şi, mai departe, o apropie de încheierea periplului său în lume. Căci pe măsura înaintării istorice, tocmai pentru că vrea să fie contemporană, să răspundă interogaţiilor omului cutărei sau cutărei epoci, se degradează. Mai întîi întrucît se modifică prin adaptarea la situaţii şi apoi fiindcă tinde să fie un sistem explicativ al lumii, să fie o morală, o politică, o filozofie. Neputînd să adere la real cu mijloacele sale, împrumută instrumente, teme, concepte pe care le transfigurează potrivit cu natura sa, în virtutea cărora, apoi, revendică supremaţia. În cele din urmă însă, intră în contradicţie şi cu sine, de vreme ce apelează la mijloace profane (act care pune în situaţie problematică revelaţia), şi cu filozofia, ştiinţa etc. Întrucît vrea să şi le aservească dorind să fie deasupra şi în avangardă, lipsită cum este de forţa pe care o dă contactul cu realul şi de mijloace în stare s-o deschidă către om şi s-o aşeze sub semnul adevărului, religiei nu-i reuşeşte decît ascuţirea conflictului cu lumea şi autodistrugerea, ea, cam ca miticul Acteon devorat de proprii cîini, ruinîndu-se direct sau indirect cu fiecare gest de adaptare, cu fiecare imixtiune în viaţa umană, cu fiecare act de subordonare doctrinară şi instituţională a ştiinţei, filozofiei, politicii, organizării politice etc. Pare ciudat, dar nu este deloc inexplicabil că starea paradoxală, care alimentează criza profundă, structurală a religiei atinge culminaţia în religiile cele mai evoluate, adică în cele universaliste (budismul, creştinismul, islamismul). Acestea trăiesc mai din plin criza şi, în acelaşi timp, o agravează de cîteva sute de ani, pentru că, traversînd cîteva epoci istorice, s-au supus fiecăreia pentru a le supune, s-au adaptat tuturor pentru a se impune tuturor, s-au schimbat la faţă pentru ca lumea să nu se mai schimbe.

Bunăoară creştinismul, în momentul apariţiei, la sfîrşitul antichităţii, „o mişcare a celor asupriţi", „o religie a sclavilor şi a celor eliberaţi, a săracilor şi a celor lipsiţi de drepturi, a popoarelor subjugate ori dezmembrate de Roma"[1], după oficializare, în timpul lui Constantin cel Mare (sec. IV) avea să-şi lege destinul de cei care au luat locul stăpînilor de sclavi. În tot timpul evului mediu, cam zece secole, creştinismul, instituţionalizat, nu numai că renunţă la accentele de revoltă, fie şi abstractă, pe care le punea la începuturile sale, dar inspiră şi organizează reprimarea oricărei revolte. Aşa, de pildă, pentru a se fi despărţit de biserică, acuzată de a fi trădat principiile creştinismului primitiv, pentru a fi gîndit în spirit egalitarist, catharii sînt prigoniţi şi exterminaţi cu sălbăticie. Acţiunea în Franţa se încheie cu un adevărat genocid, la Bezièrs, unde trupele papale trec prin sabie copil şi vîrstnic, femeie şi bărbat, fără milă şi cu o cruzime care, va lamenta peste veacuri pe nefericiţi Lenau, o întrecea pe cea a tigrilor.

„O dacă tigrii — ar fi aici să vină
Cruzimea să şi-o vadă întrecută"

[1] Fr. Engels, *Istoria creştinismului primitiv*, în Marx-Engels, *Despre religie*, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1958, p. 284.

Dumnezeu, își închipuia pe la începutul secolului al XI-lea Fadmer de Canterburq, „i-a așezat pe unii — pe clerici și călugări — pentru ca să se roage pentru ceilalți și ca plini de blîndețe, ca oile, să-i adape cu laptele predicației și să le inspire prin lîna purtării lor, o dragoste fierbinte“ pentru sine. El a mai așezat „pe țărani pentru ca ei să asigure — ca boii, prin munca lor — și traiul lor și al celorlalți. Pe ceilalți, în sfîrșit — pe războinici — el i-a așezat pentru ca ei să facă dovadă de putere, în măsura în care ar fi nevoie și să apere de dușmani“[1].

Ceva mai tîrziu, mai abrupt, dacă nu mai cinic, călugării de la Saint-Laud din Angers, consacrau, într-un document, inegalitatea în asemenea cuvinte: „Dumnezeu însuși a vrut ca dintre oameni unii să fie seniori și alții șerbi, în așa fel ca seniorii să fie datori să venereze și să iubească pe Dumnezeu, iar șerbii să fie datori să-și iubească seniorul potrivit cu aceste cuvinte ale apostolului: Șerbi, ascultați de seniorii voștri temporali cu teamă și cutremurare“[2].

Adaptate la condițiile vieții feudale și făcute să le sanctifice, principiile creștinismului, care odinioară exprimau protestul, fie el și abstract, confuz, dar protest, al dezmoșteniților soartei, de acum consacră nedreptatea și inegalitatea. Țărani sau burghezi, cu toții sînt prinși într-un sistem din care sînt împiedicați să iasă fie și cu gîndul, identificat cum era porunca lui Dumnezeu.

Puse să condamne religios, ca eretică, orice răzmeriță, principiile creștinismului suferă cu timpul o nouă schimbare la față. După ce, sub semnul lor, biserica anatemizează revoluțiile burgheze, curînd avea să se împace cu noile rînduieli și să îndrepte atacul împotriva mișcării socialiste. O enciclică papală din 1891, *De conditione opificium (Rerum novarum)*, datorită caracterului ei programatic, este de tot probantă. Constatînd agravarea conflictului dintre „muncitori și patroni“, „corupția moravurilor“, laicizarea instituțiilor „temporale“, papa Leon al XIII-lea, care o adresează, socotește că la răul lumii au contribuit în mod considerabil socialiștii datorită luptei lor împotriva proprietății. Or, desființarea acesteia ar fi „în flagrantă opoziție cu justiția, căci proprietatea privată și personală este pentru om drept natural“. De aceea, socialiștii, atacînd proprietatea privată, atacă „justiția naturală“ și ordinea stabilită, căci promovînd lupta de clasă, întrețin conștiința antagonismului dintre clasele sociale. Dar „cele două clase“ (burghezia și proletariatul, *n.n.)* sînt destinate prin natură să se unească armonios și să tindă mutual către echilibrul perfect“. „Ele au nevoie în mod imperios una de alta: nu poate fi capital fără muncă, nici muncă fără capital“[3].

S-ar putea spune, împotriva exemplelor și tezei generale pe care ele o susțin că adaptarea principiilor la o stare sau alta de lucruri este operă instituțională, deci a bisericii, și nu a dogmei care a putut fi

[1] După Jacques Le Goff, *Civilizația occidentului medieval*, București, Editura științifică, 1970, p. 342.

[2] *Ibidem*, p. 403.

[3] S.S.D.N. Leonis P.P. XIII, *Litterrae encyclicae. De conditione opificium (Rerum novarum)*, în *Lettres apostoliques de S.S. Leon XIII*, Paris, Les Humbles éditeurs, 1895, t. III, p. 19, 23, 33.

tălmăcită în felurite chipuri în mod silnic. Ce-i drept, întîmpinarea, ca atare, nu este lipsită de sens, o doctrină fiind susceptibilă de interpretări potrivnice și literei și spiritului ei. De regulă însă, acestea sînt accidentale, sau, oricum, suferă mai înainte o operațiune deformantă. Exemplele date, doar cîteva dintr-o serie, ilustrează însă o situație aparte. Ceea ce de obicei este accidental, în cazul creștinismului, și nu numai, a intrat atît în programul politic cît și în atitudinea față de alte componente ale vieții umane. Istoria creștinismului medieval, modern ori contemporan, în strînsă legătură cu istoria socială, nu contrazice numai postulatul revelației, deci al caracterului absolut, ci și pe acela a universalității, prin fixarea în zona de mișcare a intereselor economice și politice. Prin instituția corespunzătoare, biserica, nu numai că a fost mereu prezentă în istoria socială, dar a participat la perpetuarea așezărilor nedrepte. Condamnînd revolta, anatemizînd știința și filozofia materialistă în numele adevărului revelat, creștinismul, în consonanță dealtfel cu toate religiile contemporane lui, de veacuri tot apare în situația în care Diderot imagina pe teolog: „Rătăcit într-o pădure fără margini, pe timp de noapte, nu am pentru a mă orienta decît o lumiță. Iată că vine un necunoscut și-mi spune: Prietene stinge luminița, ca să-ți găsești drumul mai ușor. Acest necunoscut este un teolog“[1].

Situația nu este inventată, Diderot dîndu-i doar expresie. Altfel, ea este multiplicată la nesfîrșit în istoria oricărei religii și biserici.

2. „Religia fără Dumnezeu“. Metacreștinismul

Meta însemnînd în greaca veche, între altele, „ceea ce urmează“, „ceea ce este dincolo de“, metacreștinismul, de care se vorbește cu oarecare insistență în ultimele 2—3 decenii ale veacului nostru, semnifică deci la o primă luare de cunoștință, „ceea ce urmează“ ori „ceea ce este dincolo de creștinism“.

Așa stînd lucrurile, s-ar părea că este vorba de o depășire, dacă nu chiar de o anulare a creștinismului tradițional, dacă, etimologic cel puțin, se presupune trecerea în alt univers de aplicație. Oricum, „ceea ce urmează creștinismului“ sau ceea ce este „dincolo de el“ sugerează existența unei noi ipostaze a lui sau poate mai mult: negarea sa.

Dar, în realitate, așa-numitul metacreștinism semnifică proiecte de reconstrucție a fondului tradițional al creștinismului în vederea adaptării sale la starea actuală a mentalității oamenilor. Cu alte cuvinte, nu este vorba de un nou creștinism sau de un non-creștinism, ci de ipoteze de lucru menite să ofere fie un model demitologizat, fie altul în care se apasă pe existența lui Iisus Hristos, și nu pe ideea lui Dumnezeu.

De bună seamă nici un model nu este gîndit sau realizat în formă pură, în fiecare în parte continuînd să existe ceea ce se contestă. De aceea, avem de-a face mai degrabă cu tendințe decît cu realități. Bunăoară, în tendința demitologizantă se urmărește renunțarea la fondul

[1] Denis Diderot, *Adăugiri la cugetările filozofice*, în *Materialiștii francezi din veacul al XVIII-lea*, București, Editura de stat, 1954, p. 89.

anecdotic tradiţional, evident vetust şi neinteligibil pentru a se păstra şi dezvolta componenta ideologică. În mod aproape obişnuit, demitologizarea este şi o deplasare a accentului de la Dumnezeu la Iisus Hristos. Ba uneori, ca în aşa-numitele „teologii ale morţii lui Dumnezeu", chiar se renunţă la Dumnezeu. De pildă, teologul francez Jean Cardonnel, după ce refuză lui Dumnezeu transcendenţa şi puterea creatoare, propune admiterea lui Iisus Hristos ca „ateu radical" întrucît el este omul obişnuit. Dumnezeu, sau ceea ce se numeşte astfel, ar fi Iisus Hristos — omul[1]. Ca şi în ipoteza lui John A. T. Robinson: „Dumnezeu fără Dumnezeu", avem de-a face cu o renunţare la datele tradiţionale, la poveste în vederea centrării în ideologie. Dacă Iisus Hristos este „omul comun", obişnuit, atunci creştinismul ar fi conştiinţa de sine, fără de care nu se poate, a oricărui om. În acest fel, sau şi în acest fel, se caută să se demonstreze universalitatea şi necesitatea creştinismului. Şi în acest fel, pentru că mai sînt şi alte procedări. Astfel, în cadrul curentului misionar-economic din interiorul protestantismului, Paul Tillich imaginează o „Biserică latentă", adică, mai exact, un creştinism latent în fiecare religie necreştină şi, de regulă, anterioară. Iar Joseph Sittler, pentru aceeaşi universalitate a creştinismului, propune admiterea unui „Hristos Cosmic", existent ca spirit şi acolo unde nu se revelase.

Cît priveşte cea de-a doua direcţie a metacreştinismului, ea fie că se desfăşoară în cadrul mai amplu al tendinţelor demitologizante, fie că, mai prudentă, ezită să pornească de la premisa „morţii lui Dumnezeu", dar la fel trece accentul pe existenţa lui Hristos. S-a vorbit astfel despre metacreştinismul lui Pierre Teilhard de Chardin pentru că acesta caută „să integreze creştinismul cosmogenezei" şi să elaboreze o teologie în care Iisus Hristos, „o forţă cosmică", stă la originea şi dă finalitate evoluţiei. Iisus Hristos al Evangheliilor este transfigurat într-unul cosmic[2], ca sinteză a lui Dumnezeu — *alfa* cel de la originile lumii şi Dumnezeu — *omega* (cel către care tinde lumea), ca putere imanentă a Universului, în cele din urmă, ca suflet al acestuia. Dacă Teilhard nu mai reţine mitologia Evangheliilor, nu le repudiază însă spiritul şi acesta este, incontestabil, mai important decît suita de legende.

3. Concepţii teologice privitoare la rolul şi locul religiei în viaţa umană. Poziţii extremiste. Reconsiderări

În învăţătura pe care ar fi dat-o, Iisus — citim în *Evanghelia după Marcu*, 12—38 — îşi îndemna discipolii să se păzească de cărturari. (Păziţi-vă de cărturari..."). Asemenea şi apostolul Pavel în *Intîia epistolă* către *Corinteni*, 1—19, 20: „Căci scris este: Pierde-voi înţelepciunea şi ştiinţa celor învăţaţi. voi nimici-o. Unde este înţeleptul, unde este cărturarul?".

[1] R. P. Jean Cardonnel, *Dieu et mort en Jesus Christ*, Bordeaux, Ducros, 1967, p. 34—35.

[2] Cf. Etienne Gilson, *Le cas Teilhard de Chardin*, în „Seminarium" nr. 4, 1965, p. 720 şi urm.

Urmînd evangheliile și scrisorile pauliene, primii scriitori creștini, și după ei într-o lungă serie teologii medievali, aveau să fie necruțători față cu filozofia și știința, deopotrivă ca exerciții raționale și ca sisteme de explicații deosebite de modelul creștin al lumii. Tatian Assirianul, scriitor creștin din secolul al II-lea, de pildă, dezavua pe aristotelicieni și pe stoici (pe „croncănitori" cum le spunea el) pentru a fi admis că omul „este un animal rațional, capabil de înțelegere și de știință", optînd în schimb pentru un om care, „depărtîndu-se de omenire", urmează „cuvîntul lui Dumnezeu"[1].

Tot în numele credinței, mai tîrziu, în veacul al XI-lea teologul francez Pierre Damien (Petrus Damianus) va stabili că rațiunea, și cu ea, filozofia, știința, arta, ar fi în stare de servitute *(ancilla théologiae)*.

În secolul următor, Bernard de Clairvaux avea să denunțe pe un gînditor rationalist al vremii, pe Abélard, că încearcă „să golească adevărul credinței creștine, judecînd că rațiunea poate să cuprindă totul". Anselm de Canterbury, la rîndul său, condiționa înțelegerea de credință, *credo ut intelligam* — cred pentru a înțelege, iar Bonaventura, de „transportarea în Dumnezeu — focarul întregii noastre dragoste". În numele credinței, deasupra filozofiei, științei, artei, vieții politice, moralei va bolti și Toma, în secolul al XIII-lea, revelația divină. „Credința creștină, scria el, îl învață pe om despre Dumnezeu și-i dă, prin lumina revelației divine, cunoașterea lucrărilor create"[2]. Dar, spre deosebire de ceilalți, Toma avea să procedeze cu mai multă prudență. De aceea, cu Toma, fideismul depășește faza mai degrabă pregătitoare caracterizată printr-o atitudine de respingere à *outrance* a științei și filozofiei și își cîștigă identitatea în așa fel încît în veacurile următoare structurii sale fundamentale nu i se mai aduc modificări.

Toma așadar pune în circulație modelul fideismului ca afirmare a primatului credinței și în ordine teoretică și în ordine practică, fără repudierea rațiunii și a valorii exercițiilor ei însă. Adevărat este că limitează rațiunea, dacă o supune credinței, dar nu-i refuză puterea de adevăr, valoarea în lumea lucrurilor, domeniul ei de aplicație.

Ideea credinței ca supremă instanță, ca măsură a adevărului rațiunii, așa cum o aflăm la Toma, o vom găsi, în principiul ei, și în fideismul secolelor următoare, care, deși nu va fi absolut identic celui medieval, în esență nu se va deosebi de el. Primatul credinței și independența relativă a rațiunii sînt asimilate postulatelor prime ale fideismului și cu ele se va lucra în interiorul a numeroase strategii, dar în vederea aceluiași scop. Fiindcă, deși este mai tolerant decît în secolul al XI-lea, fideismul contemporan nu s-a redimensionat în contact cu noile experiențe umane din receptivitate față de acestea, ci cu scopul menținerii, în condiții mereu schimbate, firește că din perspectivă proprie, a primatului credinței. „Fideismul contemporan — observa încă Lenin — nu respinge cîtuși de puțin știința; el respinge numai preten-

[1] Tatian Assirianul, *Cuvînt către greci*, 15, 16.

[2] Bernard de Clairvaux, *Epistola 191*, în *Patrologia latină*, t. 172 coll. 357; Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, 7; Toma, *Summa contra gentiles*, II, 2, 3.

ţiile excesive ale ştiinţei, şi anume pretenţia ei de a da adevărul obiectiv“[1], ceea ce la urma urmelor respingeau şi medievalii şi filozofii spiritualişti din secolul trecut sau, în fine, resping cei contemporani nouă.

Deşi mereu s-a afirmat primatul absolut al revelaţiei, progresul ştiinţific şi, în genere, social a obligat la reconsiderări şi ele încep să-şi facă loc chiar odată cu enciclica papală din 1879, *Aeterni Patris*, de restaurare a tomismului. Nemaiîndemnînd la respingere, papa Leon al XIII-lea includea în program modificarea atitudinii de vreme ce, constata el, între credinţă şi achiziţiile ştiinţifice „nu există în realitate nici o contradicţie“[2].

Urmînd programul papal, „*Revue thomiste*“, în primul ei număr din 1893, îşi propunea scopul „de a ajuta ştiinţa să rămînă sau să redevină creştină, de a contribui, cît de modest, la promovarea celui mai preţios bun între toate, adevărul, adevărul asupra celor mai înalte realităţi, adevărul, aşa cum ştiinţa şi credinţa reunite îl dau“. Fiindcă „între adevăratele principii creştine şi adevăratele progrese ale civilizaţiei nu există puncte de opoziţie, ci un perfect acord“[3].

Să verificăm, şi nu ajutîndu-ne de un fapt oarecare, de un fapt secundar, ci luînd în discuţie una din cele mai controversate şi mai importante idei moderne, evoluţionismul. Este oare posibilă concordanţa dintre teoria evoluţiei şi creaţionism? Dacă am lua în seamă mai vechi respingeri ale evoluţionismului, răspunsul ar fi negativ. Dar, cam de pe la sfîrşitul secolului trecut poziţia suferă modificări. Un teolog, este vorba de Ambroise Gardeil, de pildă, încă din 1896, era de părere că teoria evoluţiei poate fi acceptată cu condiţia doar ca speciile să fie identificate cu nişte „habitudini ale materiei“[4]. Iar Albert Farges, opta pentru „evoluţia pasivă, sub acţiunea creatorului“[5].

Un asemenea concept al evoluţiei cade însă, fiind lipsit de sens. Dar dincolo de interpretarea teologică a cutărui sau cutărui fapt ştiinţific stă o strategie în care prima mişcare este *concilierea* în vederea celei de a doua, *subordonarea*. Căci faptele ştiinţifice sînt regîndite pentru a încăpea în schematica originară a dogmaticii şi în cele din urmă pentru a da acesteia fie şi aparenţa ştiinţifică pe care altfel n-o are. Guillaume Pouget, teolog el însuşi, dar mai lucid şi mai critic, o şi recunoştea, dealtminteri. „*Biblia*, zicea el, face figură nu prea bună în materie ştiinţifică. *Biologia* sa admite că sîngele şi sufletul animal sînt totuna. S-a

[1] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 18, Bucureşti, Editura politică, 1963, p. 124.

[2] S.S.D.N. Leonis Papae, *Epistola encyclica. De Philosophia scolastica (Aeterni Patris)*, în *Lettres apostliques de S.S. Leon XIII*, Paris, 1893, t. I., p. 73.

[3] *Notre Programme*, în „Revue thomiste“, nr. 1/1893.

[4] Ambroise Gardeil, *L'evolutionismue et les principes de Saint Thomas*, în „Revue thomiste“ 4/1826, p. 245.

[5] Albert Farges, *Études philosophiques III Le vie et l'evolution des espèces*, Paris, 1913, p. 209.

vrut să se facă din Moise un geolog inspirat, în acord deopotrivă cu Biblia şi ştiinţa; dar *geologia* sa este rudimentară şi dacă are o geologie, este foarte uşor de observat că între povestirea biblică şi realitatea geologică există discordanţe. De asemenea, fiinţele vii nu apar în două blocuri, plantele mai întîi, animalele apoi, ci flora şi fauna globului se modifică radical, se reînnoiesc aproape total de mai multe ori înainte de a ajunge să compună ansamblele de fiinţe care trăiesc sub ochii noştri. Cît priveşte *astronomia* cărţilor sfinte, ea este copilărească..."[1].

Dacă în vremuri de mult trecute opoziţia de principiu, dar şi de amănunt, era rezolvată simplu, gordian, mai cu seamă cu mijloace instituţionale, şi dacă supremaţia revelaţiei era afirmată împotriva oricărei evidenţe, în secolul nostru se propune concilierea, operaţiune de recunoaştere reciprocă, în urma căreia însă numai credinţa are de cîştigat, căci primatul ei rămîne postulat în continuare. Chiar dacă recunoscută ca adevăr, ştiinţa este prea îngrădită pentru ca sensul *pro domo al* noii atitudini să poată fi ascuns. Jacques Maritain, de pildă, nu pare a se îndoi că „ştiinţa este o cunoaştere de un mod perfect, mai precis o cunoaştere unde, sub contradicţiile evidenţei, spiritul relevă raţiunile de a fi ale lucrurilor, el nefiind satisfăcut decît atunci cînd atinge nu numai un lucru, un dat oarecare, dar îndeosebi ceea ce fundează acest dat în fiinţa inteligibilă"[2]. Dar, toate acestea ar fi posibile într-un domeniu de aplicaţie limitat, în lumea fizică, pentru că dincolo de ea, ştiinţa şi filozofia n-ar mai avea acces. La zona esenţelor ultime, raţiunea n-ar ajunge, de aceea emanciparea ştiinţei şi filozofiei de credinţă n-ar fi posibilă, iar dacă da, atunci ar fi „o tragedie a civilizaţiei"[3].

Aşa stînd lucrurile, raţiunea ar trebui să accepte controlul credinţei ori, în cazul cel mai rău, să recunoască demersului ei o demnitate valorică egală. O indiferenţă a raţiunii profitabilă pentru credinţă, aşadar.

Ce pot să aducă ştiinţei şi filozofiei, pe de o parte, şi ce credinţei, pe de alta, asemenea proiecte, nu este greu de presupus şi nici nu este nevoie de prezumţii, cazul Pierre Teilhard de Chardin făcînd cît o demonstraţie. Mare savant: este geolog (s-a ocupat cu explicaţia formării continentelor), este geobiolog (fiind interesat de raportul dintre evoluţia Pămîntului şi evoluţia vieţii), este, mai cu seamă, paleontolog (participă la lucrările de la Zhoukoutien, grotă aflată în China, la sud de Beijing, unde aveau să fie descoperite rămăşiţele omului-fosilă numit Sinantrop, şi contribuie esenţial la desluşirea „vieţii psihice" a acelui hominian, stabilind că acesta era şi *homo faber* şi *homo sapiens* etc.), Teihard de Chardin se comportă contradictoriu de îndată ce încearcă o explicaţie filozofică.

[1] Jean Guitton, *op. cit.*, p. 188.

[2] Jacques Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrès du savoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1946, p. 4950.

[3] Jacques Maritain, *Quatre essais sur l'esprit dans la condition charnelle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933, p. 162.

Din punct de vedere filozofic, Teihard de Chardin este spiritualist, dar altfel decît neotomiștii și într-o oarecare măsură și decît personalîștii. Savantul este adeptul evoluționismului, întreaga lui experiență științifică ducîndu-l aici. Dar Teilhard este și preot.

La ce să renunțe?

Recurge la o soluție de compromis și poate tocmai căutarea acestei formule îl împinge la filozofie. Nu sacrifică evoluționismul și, în general, cosmogeneza, dar presupune Universul ca un sistem animat de o mișcare orientată și convergentă, sufletul lumii fiind Dumnezeu, centrul. scopul, viața întregului.

Supunîndu-se evoluției cosmice, viața apare și se dezvoltă integrată în același sistem. La fel și fenomenul uman, „partea cea mai caracteristică, cea mai polară, mai vivantă a vieții", singurul parametru absolut al Evoluției[1].

Precum Universul și, încă mai mult, fiind viață umanizată, conștiință de sine, omul este, ca om, un proces evolutiv neîntrerupt.

Umanitatea se constituie din ce în ce mai mult ca un organism. Ea tinde astfel către punctul de convergență — Omega, care asigură, totodată, și realizarea ultraumanului, stare superioară de ultratehnicitate, ultrasocializare, ultracerebralizare.

Teihard de Chardin, deși preot, nu se lasă amăgit de mitologia *genezei* biblice. Tot ceea ce există, există ca forme noi de existență, într-un sistem evolutiv. Omul însuși rezultă dintr-o umanizare a vieții și supraviețuiește ca specie printr-o neîntreruptă autoumanizare. Dar umanizarea nu presupune depășirea speciei. Or, Teilhard prin supraumanitate propune aproape o specie umană nouă. Faptul ține, este evident, de punerea de către Teilhard a umanizării depline în legătură cu un alt plan de existență decît cel uman. *Omega* fiind idealul de perfecțiune, centrul de convergență n-ar putea să fie reprodus într-un plan secund de existență, ci numai în planul său, indentificîndu-se cu el. Umanizarea deplină este condiționată astfel de divinitate, care n-ar fi numai principiu cosmic, ci și scopul și modelul ființei umane, *alfa* și *omega* pentru ea.

Savantul pune singur limite explicației științifice. Cu el apare poate mai pregnant decît în oricare alt caz faptul că fideismul nu este convergent cunoașterii, dimpotrivă o limitează și o deviază către pămînturile infertile ale afabulației religioase.

Cu atît mai mult devierea se întîmplă în teologiile de „dreapta", programatic antiscientiste și, prin împotrivirea față de știință și acțiunea bine condusă a oamenilor, și antiumaniste. Între ele, locul întîi, fără dispute competitive, îl ocupă așa-numita teologie dialectică sau a crizei, propusă de protestantul Karl Barth.

Pornind de la dualitatea absolută Dumnezeu-lume, eternitate-timp, Karl Barth asimilează lumea oamenilor păcatului. Nici un compromis

[1] P. Tellhard de Chardin, *La place de l'homme dans la nature. Le groupe zoologique humain*, Paris, A. Michel, 1965, p. 19—15.

între cele două lumi n-ar fi posibil, Dumnezeu fiind totul: eternitatea, absolutul, iar omul: neantul, temporalul, relativul, imperfectul. Între om și Dumnezeu ar exista o prăpastie: „linia morții“, dincolo de care nu poate să treacă.

Deși ,negativitate pură, fiind într-o lume, totuși, dependentă de Dumnezeu, omul este absorbit de divinitate și astfel topit în absolut, în eternitate, în perfecțiune. Pentru aceasta, el nu face nimic, nu poate să facă ceva, orice efort fiind, după Barth, o ofensă adusă lui Dumnezeu. Actul divin de absorbție a omului, act de credință, nu ar presupune și drumul omului către divinitate, pentru că n-ar avea nimic omenesc în el. Ar fi numai miracolul care coboară și salvează omul. Salvarea, altfel spus, ar fi operă exclusiv divină, exclusiv și misterioasă, omul neputînd să-i desluşească tainele. O salvare extrem de bizară însă, salvare prin suspendarea omului ca ființă umană, salvare prin negarea condiției sale. Ce mai rămîne însă în acest caz din om? Și ce a fost salvat, ce se poate salva din om dacă i se ia umanitatea? Și ce sens poate să aibă „salvarea“ în afara lumii omului? Dacă salvarea înseamnă act orb, irațional de trecere dincolo de „linia morții“, ea nu dă vieții sensul suprem, ci o întrerupe.

Foarte puțină explicație a omului, totală negație a lui, „teologia dialectică“ prin opoziția pe care o face acțiunii și rațiunii, valorilor umane și istoriei omului constituie una din marile ofense aduse, în acest secol, speciei. De aceea, „teologia dialectică“ a și fost rău primită, chiar filozofi înrudiți prin spiritualism cu Barth denunțînd antiumanismul ei. „Nu negăm probitatea intențiilor autorului ei“, dar teologia barthiană, replica Michele F. Sciacca, duce la „un amoralism nestăpînit“, naște „un sentiment de neîncredere și desperare“[1].

Ea hipertrofiază iraționalismul și mistica fondului tradițional al creștinismului, situîndu-se chiar și față cu mișcările de înnoire religioasă pe poziții de „dreapta“. Și ea o „înnoire“, poartă însă un creștinism mai aspru, mai înfricoșător, epurat de tot ceea ce lui Barth îi părea tradiționalist, cu accente raționaliste, spre deosebire de „metacreștinism“, de pildă, un creștinism — în proiect — mai suplu, mai concesiv și mai contemporan, firește că în limitele în care principiile de bază permit. Opțiune teologică doar, metacreștinismul nu iese din cadrul mai restrîns al proiectelor de reformă. El nu a devenit încă o problemă de politică bisericească, ca *aggiornamento*, într-un sens mult lărgit, proces aproape universal de modernizare. Căci procese asemănătoare se pot identifica și în curentul reformat din interiorul judaismului și în islamism mai demult frămîntat de lupta dintre *quadim* și *jadid* (tradiționaliști și moderniști) și în ortodoxism.

Nu este vorba numai și nu în primul rînd de o înnoire dogmatică. *Aggiornamento* este o politică inaugurată de cel de-al doilea conciliu

[1] Michele F. Sciacca, *Le probleme de Dieu et de la religion dans la philosophie contemporaine*, Paris, Aubier, 1950, p. 176.

ecumenic (Vatican — 1965), cu implicații îndeosebi sociale, de la reexercetarea și reașezarea raportului dintre biserici pînă la schimbări în atitudine față de controversata și nu numai teoretica problemă a legăturii dintre stat și biserică, hotărîndu-se autonomia, de fapt recunoscîndu-i-se tîrziu, celui dintîi, după ce, în epoca modernă și-a cucerit-o și consolidat-o singur.

De această dată nu s-a mai aruncat anatema, dovedindu-se mai multă toleranță religioasă și politică.

„Constituția pastorală a bisericii în lumea modernă", adoptată la Conciliu, include prevederi cam neobișnuite, chiar dacă adesea ambigue și abstracte. Astfel după ce proclamă „egalitatea fundamentală între toți oamenii", denunță „excesivele diferențe economice și sociale între indivizii și popoarele aceleiași familii umane care scandalizează și se opun justiției sociale, echității, demnității persoanei umane și nu mai puțin păcii sociale și internaționale". Pentru restabilirea „comunității între oameni" documentul prevede și măsuri sociale (împroprietărirea populației agricole, bunăoară, care prezintă „un caracter de urgență", colaborarea internațională în vederea instaurării unui regim de „justiție socială între națiuni"), dar și „ascultarea cuvîntului revelat: „Revelația creștină aduce un imens ajutor"[1].

Și mai radicală este enciclica lui Paul al VI-lea, *Populorum progressio* (1967), care, cu luciditate, constată că eliberarea de mizerie, asigurarea mijloacelor de trai, ocupația sigură, apărarea cetățeanului de situațiile ce lezează demnitatea de om, o mai bună instruire, cu un cuvînt mai multă activitate, mai multe cunoștințe, dorințe de a poseda și de a fi mai mult, acesta este dorul și visul oamenilor de azi". Ea, spre deosebire de mai vechea *Rerum novarum* sau de ceva mai recenta *Quadragesimo anno* (1931), care reafirmau sfințenia proprietății private, este, în anumite limite, favorabilă exproprierii în vederea asigurării „binelui public". Proprietatea privată nu este „drept necondiționat", deci natural, și nu pot fi folosite „exclusiv pentru sine... bunuri, cînd altora le lipsește strictul necesar"[1].

Chiar modifică sensul tradițional, oarecum organicist, al „binelui comun" ca rezultat al solidarității tuturor. Bine, solidaritate primesc o nouă semnificație, anume încep să numească starea optimă de viețuire în condiții egalitariste, deopotrivă pentru indivizi și popoare. Căci practicile „rele ale unui anumit colonialism au dus la grave decalaje economice și sociale". Or, „dacă lumea rămîne abandonată jocului puterilor, atunci acest mecanism nu duce la destindere și la o ușurare, ci la o înăsprire și o disproporție a standardului de viață; popoarele bogate se bucură de o dezvoltare rapidă, cele sărace de una cu mult mai lentă. De o parte se află supraabundența mijloacelor de trai, de cealaltă sărăcia și nevoia"[2].

Orientarea către problematica socială într-un spirit nou, responsabil a politicii de *aggiornamento* este de netăgăduit, deși procesul întîmpină

[1] *Constituția Pastorală* ... în *Los cristianos y la revolucion*, Santiago-Chile, Empresa editora nacional, 1973, p. 28, 29, 30.

[2] *Populorum progressio*, după Egon Rigler, *În legătură cu noua enciclică*, în „Revista de filosofie" nr. 12, 1967, p. 1397, 1393.

opoziție din partea conservatorilor și chiar partizanii modernizării înaintează cu prudență și atîta cît mișcarea duce, cu precădere, la sporirea prestigiului bisericii în contempaneitate.

Ce-i drept, nu se poate contesta sinceritatea mesajului și caracterul său umanist. Dar el este totuși abstract și în cele din urmă ineficient prin reformismul său.

Avînd în vedere omul în condiție contemporană, noua orientare în primul rînd urmărește relansarea credinței în contextul social-politic al secolului al XX-lea.

Fără să-i nesocotim sensul social, nu trebuie nici să-l trecem înainte de finalitatea religioasă. Căci *aggiornamento,* ca oricare reînnoire a credinței, este un nou misionarism.

V. ROLUL SOCIAL AL RELIGIEI ÎN DIFERITE ETAPE ISTORICE

1. Considerații preliminare

Termenul de „religie“ desemnează un fenomen social extrem de complex, care cuprinde elemente dintre cele mai eterogene: reprezentări, idei, principii, simboluri, modele, ritualuri, ceremonii, un ansamblu de reguli, interdicții, obligații, exigențe cu caracter moral sau chiar juridic, variate obiecte și lăcașuri de cult, un aparat deservent, asociații, organizații, institute de învățămînt etc. Structura sa complexă obligă analiza concretă să disocieze rolul jucat de religie, în calitatea sa de concepție generală despre destinul omului în lume, de cel îndeplinit de instituțiile sale, de aparatul său deservent, de normele sale morale sau juridice, de credincioșii săi la un moment dat. În numele ei și invocînd aceleași reprezentări, credințe, principii sau precepte, unii reprezentanți ai săi, confruntați cu viața socială, economică, politică sau culturală a comunităților respective, s-au situat pe poziții înaintate, s-au opus politicii reacționare promovate de clasele dominante, s-au solidarizat cu mișcările progresiste, au tolerat unele descoperiri științifice, au promovat cultura, au apărat demnitatea ființei umane, așa cum au înțeles-o, în timp ce alții s-au raliat celor mai reacționare forțe sociale, au justificat și amplificat exploatarea și nedreptatea, au condamnat orice încercare de revoltă împotriva stăpînirii, au propovăduit supunerea necondiționată la vicisitudinile vieții pămînteşti, au ridicat pe rug știința, au denaturat sensul și valoarea culturii umaniste, au lovit necruțător în libertatea de cugetare și s-au opus cu vehemență acțiunilor revoluționare.

În timp, între religie și alte forme ale spiritualității umane s-a stabilit uneori o falsă nedistanțare sau chiar o strînsă interdependență, fapt care a făcut dificilă înțelegerea semnificației reale a rolului jucat de fiecare dintre ele. De exemplu, pentru evul mediu european, cînd biserica creștină și aparatul său deservent au obținut monopolul puterii în întreaga viață socială, cînd dogmele religioase au devenit axiomele majorității acțiunilor politice întreprinse în acea vreme, cînd pasajele bibliei au căpătat putere de lege în fața instanțelor judecătorești, cînd morala, artele și filozofia s-au aflat sub tutela teologiei, cînd nimic din toate acestea nu era voie să fie realizat în afară și independent de religie, se creează impresia că nici n-ar fi putut fi altfel realizate. Deoarece în multe creații de certă valoare s-au ipostaziat credințe, reprezentări sau principii religioase, există posibilitatea de a considera că fără religie, fără motivele ei de „inspirație divină“ asemenea fapte culturale n-ar fi putut apărea. De asemenea, întrucît ca instituție socială,

religia a fost în anumite faze ale istoriei implicată total în viaţa familiei, a comunităţii şi chiar a statului poate decurge concluzia că ea a fost principalul factor de progres al acestor structuri sociale.

Observarea şi aprecierea rolului jucat de relige în diferite etape istorice reclamă, de asemenea, analiza relaţiei dintre funcţiile pe care ea le-a exercitat, în calitatea sa de sistem social integrat societăţii şi sensul general al progresului istoric. În ipostaza sa de conştiinţă socială sau individuală, religia a funcţionat ca o *modalitate pseudointelectuală de înţelegere* a lumii omului, precum şi ca *explicaţie escatologică* a vieţii viitoare, ca o *compensare iluzorie* faţă de condiţia existenţei umane deficitară şi alienată, ca *sistem de reguli şi valori morale sau juridice* în măsură să convertească or să imunizeze comportamentele sociale ale indivizilor şi grupurilor sociale, ca *unică posibilitate de integrare deplină,* cel puţin pentru oropsiţii tuturor vremurilor şi mai ales ca singurul *tip de protest realizabil* în epocile de cruntă oprimare socială, naţională etc.

Ţinînd seama de tot felul de asemenea situaţii, pentru a surprinde şi a aprecia judicios rolul social al religiei, este necesar să se procedeze mai întîi la o analiză logică, ce rezultă din şi se întemeiază totodată pe analiza istorică.

Perspectiva logică surprinde faptul că, în calitatea lor de concepţii generale despre locul şi destinul omului în lume, majoritatea religiilor cunoscute manifestă cîteva trăsături, ce le conferă o esenţă comună, definitorie pentru rolul pe care l-au jucat în diferite etape istorice.

Generată de neputinţa de a domina practic-efectiv lumea, orice religie a fost la începuturile sale rezultatul unei modalităţi mito-magice de semnificare sau simbolizare care, rezumîndu-se la semnele experienţei sensibile, refuză datelor existenţei fizice, biologice sau economic-utilitare calitatea de a fi realităţi de-sine-stătătoare, considerîndu-le, în schimb, a fi indici ai acţiunii unor forţe misterioase, supranaturale şi supraomeneşti, transcendente sau imanente lucrurilor. În consecinţă, în loc de a canaliza acţiunea umană spre stăpînirea progresivă a lumii naturale sau sociale, religia o cantonează în iluzia că omul este dependent de aceste forţe. Reprezentările, credinţele, sentimentele şi practicile religioase stabilesc un statut preferenţial divinităţii, concepută adesea ca factor demiurgic, ca stăpîn atotputernic şi clarvăzător, ca judecător infailibil al tuturor oamenilor, lucrurilor şi evenimentelor posibile. Fundamentată pe o asemenea premisă, respectiva religie acordă sens şi valoare superioară doar acelor acţiuni umane care sînt în concordanţă cu exigenţele presupusei divinităţi şi nu ies din limitele impuse de aceasta.

Presupunînd lumea ca fiind creată, religia nu poate fi factor de progres întrucît orice încercare de schimbare a naturii şi societăţii este admisă cel mult în sensul de restaurare a ordinii iniţiale, de întoarcere în trecut.

Vehiculînd ideea că ordinea cosmică şi socială este prestabilită, iar locul şi rolul omului în acest univers este predestinat, religiile intră în contradicţie ireconciliabilă cu lupta pentru progres. Promovînd credinţa în supranatural ca singura posibilitate de salvare aici pe pămînt şi de mîntuire în lumea de dincolo, religiile nu se propun ca proiecte auten-

tice; ele se instituie ca modalități de evaziune iluzorie din existența reală pe care o consideră efemeră.

Întemeiate fie pe premisa incognoscibilității principiale a lumii, fie pe concluzia că orice cunoaștere este un păcat ce generează, direct sau indirect, răul, suferința și nefericirea, religiile blamează interogația sau problematizarea, subordonează judecata credinței, apreciază orice îndoială ca eretică, deci primejdioasă, recunosc ca valabile doar datele obținute prin pretinsa revelație, transmise prin tradiție și admise fără demonstrație. Raportîndu-se astfel la cunoaștere, se vor institui, direct sau indirect ca frînă în calea năzuințelor omului de a se emancipa progresiv prin forța gîndirii și a acțiunii transformatoare.

Iată doar cîteva din notele care conferă neîndoielnic religiei anumite funcții ce influențează oamenii și viața lor socială, și care fac din ea o stavilă serioasă în drumul omenirii spre progres.

În Introducerea la *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului,* Marx dezvăluie că, produsă de o societate alienată și alienantă, în esența ei, religia este „expresia mizeriei reale" în formă transfigurată, mistică, este „suspinul creaturii chinuite", care din neputința efectivă de a domina forțele sociale oprimante, le consideră a fi de origine supraomenească, supranaturală. În al doilea rînd, arată Marx, s-a constituit ca protest împotriva mizeriei reale"[1]. Îmbrăcînd însă o formă denaturată, nefundamentată pe descifrarea cauzelor reale care produc oprimarea omului de către forțele sociale, acest mod de a protesta nu a putut fi și nu poate fi niciodată o cale cu adevărat revoluționară de luptă împotriva „mizeriei reale". Și ceea ce a fost mai grav a constat în faptul că religia s-a considerat singura modalitate de salvare a omului, excluzînd posibilitatea oricărei alte forme de protest. Apărută ca o „necesitate istorică", ea a luat forma unei utopii care oferă drept „salvare" și „mîntuire" de „mizeria reală" credința existenței unei alte lumi, în care, grație unei forțe supranaturale, omul va fi compensat pentru toate neîmplinirile vieții sale pămînteşti. Evoluînd în acest sens, conchide Marx, protestul religios este un adevărat „opiu pentru popor", exercită un rol negativ, se opune sau împiedică conștientizarea necesității emancipării ființei umane, nu mobilizează masele la luptă revoluționară, radicală, pentru lichidarea „mizeriei reale".

Marx nu a afirmat însă că oricînd și oriunde religia paralizează spiritul de revoltă al maselor populare, numai că ea dă acestuia o formă, un conținut și un obiectiv care-l fac ineficient pentru luptătorul social hotărît să elimine orice nedreptate, orice exploatare, sau încălcare a demnității și libertății umane.

În calitatea sa de componentă suprastructurală, istoricește constituită, religia a fost de fiecare dată o prezență activă în viața oamenilor, dar sursa și sensul funcționalității sale au rămas mereu aceleași, pentru că, în ultimă instanță ea a fost și a rămas conștiința de sine și simțămîntul unui om alienat, care-și fundamentează comportamentul său pe o concepție răsturnată despre lume, care așteaptă compensări viitoare

[1] M a r x - E n g e l s, *Opere,* vol. I, București, Editura de Stat pentru Literatură Politică, 1957, p. 414.

pentru mizeria în care trăiește și care se abține să ducă o luptă revoluționară de emancipare, fiindu-i frică de sancțiunile morale sau juridice pămîntești, pe care le crede a fi expresia exigențelor unor puteri supranaturale, și, cu atît mai mult, de pedeapsa divină.

2. Funcțiile religiei în diferite etape ale dezvoltării societății

În ciuda susținerilor apologetice religiile nu au fost niciodată fenomene sociale absolut autonome de procesul devenirii istorice. Avînd, ca și celelalte forme ale spiritualității umane, o relativă independență, religiile, odată apărute, transmise de la o generație la alta, au manifestat, într-adevăr, o anume stabilitate, menținîndu-se mult timp, epoci întregi chiar, după ce se modificau condițiile generatoare. Vechile temeri, speranțe, prejudecăți, iluzii, credințe, mentalități sau practici au constituit moșteniri apăsătoare, de care nu se puteau detașa ușor noile generații. Nefiind niciodată o creație gratuită a minții sau imaginației umane, avînd de fiecare dată o anume funcționalitate, urmînd să consacre, să explice, să justifice realitățile existente și să sugereze totodată oamenilor iluzia existenței unor soluții pentru ameliorarea statutului lor existențial, religia a cunoscut o evoluție, o anumită perfecționare care s-a realizat pornindu-se de la materialul existent, astfel încît să corespundă cu procesul real al dezvoltării societății[1]. De asemenea, fiind totdeauna o transfigurare specifică a modului de raportare la natură și societate a *oamenilor socializați*, adică integrați unor grupuri sociale diferențiate prin particularitatea condițiilor de existență și, corespunzător, prin cea a intereselor, pozițiilor și rolurilor ce le reveneau în respectiva comunitate, religiile au evoluat în raport cu dinamica structurilor grupale, cu ascendența sau declinul lor. În general, grupurile sociale noi intrate în istorie, s-au străduit să impună propriile lor nevoi, aspirații sau idealuri nerealizate, exprimate între altele și în manieră religioasă, ca fiind general umane, unanim acceptabile. Cu toate acestea fiecare religie a fost îmbrățișată, promovată și apărată numai de cei care găseau, în respectivele reprezentări, credințe sau practici explicări, justificări și garanții în măsură fie să mențină statutul dobîndit, fie să-l optimizeze în prezent sau viitor. Cum scria Engels, religiile „sînt întemeiate de oameni care simt ei înșiși nevoia unei religii și care înțeleg că masele au nevoie de o religie“[2].

Dependente, din originile lor cele mai îndepărtate, de nivelul de dezvoltare al forțelor și relațiilor de producție, religiile s-au implicat spontan structurilor grupale specifice fiecărei etape a societății omenești. Așa se explică: eterogenitatea religiilor în spațiu și timp, inexistența uneia unice, apariția relativ tîrzie a religiilor mondiale, avatarurile multiple pe care le-a suportat fondul principal al diferitelor idei religioase, epuizarea istorică și dispariția celor cu semnificație redusă, prezența sau

[1] Marx-Engels, *Opere*, vol. 21, București, Editura politică, 1965, p. 284—285.

[2] Marx-Engels, *Opere*, vol. 19, București, Editura politică, 1964, p. 318.

circulația pe arii geografice mari a unora și acelorași reprezentări sau practici de cult, funcționalitatea și disfuncționalitatea unei religii în cadrul aceleiași orînduiri, precum și menținerea fenomenului religios atita timp cît persistă diferențieri sociale esențiale între oameni.

Dependența spontană a religiilor de diferențierile dintre diferitele grupuri sociale s-a manifestat într-o modalitate specifică, încă din orînduirea comunitar-gentilică, lipsită de clase, dar în care, treptat, pe baza diviziunilor sociale, a dezvoltării forțelor de producție, a creșterii productivității muncii, a conducerii și organizării societății tot mai complexe, oamenii încep să se deosebească în funcție de valoarea contribuției lor, de puterea și rolul pe care-l au în comunitatea respectivă. Așa, de pildă, încă din epoca timpurie a metalului, ritualurile funerare reflectă și consfințesc diferențierile apărute între indivizii societății[1]. În cazul înhumării căpeteniilor tribului, în morminte erau puse obiecte de preț, ustensile, animale, chiar oameni, iar construcțiile funerare, spre deosebire de cele ale membrilor de rînd, erau întovărășite în detaliile monumentale de o simbolistică specifică, în măsură să semnifice poziția privilegiată a funcției lor sociale. Dacă la aborigenii australieni, la care s-au putut identifica forme religioase gentilice dintre cele mai arhaice, nu a existat decît cultul unor „eroi civilizatori“[2] (probabil considerați a fi strămoșii totemici, cel mai adesea zoomorfizați, foarte rar antropomorfizați), în schimb, la melanezieni, aflați pe o treaptă de dezvoltare superioară, caracterizată printr-o stratificare socială pronunțată și prin ascendența socială a aristocrației gentilice și tribale, apare „cultul conducătorilor“; socotiți a poseda o puternică forță, „mana*“, a fi în legătură cu spirite supraomenești, ei devin, după moarte obiect de veneratie[3]. La polinezieni, la care populația era constituită în stări sau caste sociale, conducătorii sînt sanctificați încă din timpul vieții. Ei devin persoane sacre, tabu, ce cumulează și funcția de mare preot[4], deși concomitent apare un început de sacerdoțiu, cuprinzînd „profesioniștii vieții religioase“.

În valorosul său tratat de *Istorie a credințelor și ideilor religioase*, Mircea Eliade, analizînd poemele cosmogonice, cunoscute sub numele de *Enuma elish* și *Epopeea lui Ghilgamesh*, a căror elaborare coincide în timp cu prima trecere în istorie de la cetățile-temple la cetățile-state

[1] S. A. Țokarev, *Religia în istoria popoarelor lumii*, București, Editura politică, 1976, p. 54—55.

[2] *Ibidem*, p. 82—84, p. 42—43.

* Etnograful R. Codrington este primul care face cunoscută credința melanezienilor în „mana“. Într-o scrisoare, datată 1878, el o definea astfel: „Religia melanezienilor — în sens de credințe — constă în convingerea că pretutindeni acționează o forță supranaturală care ține de domeniul invizibilului; în sens practic, ea constă în folosirea unor mijloace de atragere a acestei forțe de partea celor ce o solicită... Există credința într-o forță care se deosebește de forța fizică și acționează pe cele mai diverse căi, atît spre bine, cît și spre rău; a o stăpîni sau a o dirija constituie cel mai mare avantaj“ (The Melanesians, Oxford, 1891, p. 118).

[3] S. A. Țokarev, *op. cit.*, p. 99.

[4] *Ibidem*, p. 102—105.

și la imperiu, relevă că, în acest moment, la babilonieni apare proclamată sacralitatea suveranului, iar titlurile rezervate înainte zeilor sînt acum conferite regelui, deocamdată doar reprezentantul efemer și temporar al acestora[1]. Procesul sacralizării puterii este însă la începuturile sale. Abia la egipteni, care din al IV-lea mileniu î.e.n. realizează primul stat sclavagist puternic centralizat, faraonul este un dumnezeu încarnat. Nemuritor, decesul său semnifică doar strămutarea sa în cer. Dinastiile fiind treceri de la un dumnezeu încarnat la altul, asigură, totodată, continuitatea ordinii cosmice și a celei sociale[2].

Apariția în cadrul orînduirii comunitar-gentilice tîrzii a unor grupuri și indivizi privilegiați (căpetenii, războinici, meșteri iscusiți, vrăjitori etc.) generează spontan o ideie, confuză la început, despre o așazisă forță tainică a acestora. Treptat începe sacralizarea conducătorilor, consacrarea religioasă a puterii celor puțini asupra celor mulți, cu toată infrastructura sa de inegalități economice și cu tot sistemul de opresiuni și dominații pe care le implică. Concomitent, se detașează ca o categorie socială aparte — preoțimea — cunoscătoare, păstrătoare și slujitoare a practicilor de cult, interesată în cea mai mare măsură să consolideze credințele religioase. Odată apăruți, preoții depun eforturi considerabile să adune, să sistematizeze, să dezvolte coerent ideile confuze, existente ca o conștiință religioasă difuză, cu un cuvînt, să producă *teologie*. Din acest moment, teologii interpretează diferitele probleme sociale, politice, morale sau spirituale în manieră religioasă, conferă acestora o natură sau o origine divină ori satanică, acordă prioritate valorică „lumii cerești" și depreciază pe cea pămîntească. Procedînd astfel, teologii susțin credința religioasă drept unica soluție de emancipare a ființei umane, acceptabilă în ochii creatorului divin, contestă legitimitatea oricăror mișcări revoluționare, inaugurează și teoretizează un gen de conservatorism, ce va caracteriza mai totdeauna atitudinea religiilor față de istorie. Prin teologi sau slujitorii săi ecleziastici, religiile și-au elaborat și reelaborat o asemenea ideologie, în măsură să consfințească sau să solicite o anume ordine socială, care, de regulă, a fost cea a claselor dominante.

Adesea surprinderea legăturii existente între interesele claselor dominante și religiile istorice este dificilă, întrucît acestea din urmă, cînd conțin idei contestatoare, cuprind, în fazele lor timpurii, păturile cele mai năpăstuite ale societății cărora li se alătură temporar acele clase sau categorii sociale, legate de proprietatea privată, generatoare de exploatare, care fie au fost răsturnate de la putere, fie aspiră la cucerirea ei. Se creează astfel impresia că religiile stau deasupra claselor sau se situează de partea celor asuprite, sînt străine de luptele pentru putere sau contestă orice legitimitate în sine conducerii și organizării laice. În orice caz, întrucît se adresează oricărui om, indiferent de originea și

[1] Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. I, Paris, Payot, 1976, p. 79—94. Pentru cunoașterea celor două poeme recomandăm Victor Kernbach, *Miturile esențiale*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1978, p. 23—39, 220—255.

[2] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 97—109.

apartenența sa socială, ele se prezintă ca singurele în măsură să aplaneze conflictele, să realizeze împăcarea și fraternizarea tuturor oamenilor.

O asemenea impresie au creat deopotrivă, la apariția lor, cele trei religii mondiale — budismul, creștinismul și islamismul.

Apărut în secolele VI—V î.e.n., budismul, propovăduind ideea dependenței formei în care se va reîncarna succesiv sufletul după moarte de comportarea omului în viața lui de toate zilele, a reușit să atragă, în acel moment istoric, marea majoritate a populației Indiei pentru că a răspuns într-un mod specific unor interese divergente pe anumite direcții, dar convergente cu lupta generală împotriva castei brahmanilor, ce dobîndiseră puteri discreționare. Casta războinicilor, Ksatriya, din care se alegeau principii sau regii, ori Vaișya, din care făceau parte agricultorii, crescătorii de animale, meșteșugarii și negustorii, au îmbrățișat budismul pentru că nega veșnicia apartenenței la respectivele caste, proclama posibilitatea trecerii dintr-una inferioară în alta superioară, contesta dreptul divin al brahmanilor de a conduce viața socială și, în plus, impunea ideea neîmpotrivirii la rău, dovedindu-se foarte potrivit pentru a guverna poporul, pe care-l îndemna la pasivitate, la supunere necondiționată. Maselor asuprite, budismul le oferea iluzia mîntuirii în *nirvana,* ca o curmare a lanțului de reîncarnări și implicit a tuturor nefericirilor, generate de apartenența la casta cea mai de jos — Sudra. Doctrina reîncarnării, asociată cu cea a *karmei*[1], au făcut din budism o religie care, inițial a început ca un protest împotriva sistemului rigid de legare fatală a oamenilor de o anumită situație socială, dar a sfîrșit prin a consacra și justifica orice orînduire bazată pe inegalitate economică, politică sau spirituală.

Istoria creștinismului oferă, de asemenea, multiple situații exemplare cu privire la evoluția relației dintre această credință și clasele sociale. Natura Imperiului roman, al cărui produs istoric este, explică de ce creștinismul, apărut la început ca religie „a sclavilor și liberților, a săracilor și a celor lipsiți de drepturi a popoarelor pe care Roma le-a subjugat sau le-a împrăștiat“[2], a intrat treptat în concordanță cu interesele privilegiaților săi. Aduși la o stare relativ identică de mizerie materială și socială, sclavii și plebeii, aceștia din urmă liberi, dar săraci sau sărăciți, lipsiți pînă și de dreptul de participare la cultul religios oficial, neputincioși să se elibereze efectiv de sub jugul asupritorilor, se unesc în credința iluzorie a izbăvirii lor de către un mîntuitor ce va regenera omenirea și va restaura ființa umană în demnitatea sa primordială. Într-o lume în care se făcea o distincție radicală între cei aparținînd unui neam sau altuia, unei religii sau alteia, între liberți și sclavi, între femei și bărbați etc., se năzuia spre o legătură specifică, în stare să substituie relațiile etnice, politice sau lingvistice distruse de imperiu, căreia i-a dat expresie creștinismul sub forma credinței că toți oamenii sînt frați,

[1] Potrivit cu legea *karma,* fiecare faptă rea e urmată de o pedeapsă, de regulă nu în viața aceasta, ci în viitoarea reincarnare. Prin comportarea sa, omul își făurește singur soarta sa viitoare și poate obține chiar răsplata de a nu se mai încarna.

[2] Marx-Engels, *Opere,* vol. 22, București, Editura politică, 1965, p. 443.

fii ai aceluiași ceresc părinte, că sînt egali în fața lui Dumnezeu, deci egali între ei. Noua religie promitea „o împărăție a lui Dumnezeu", în care „nu mai este elin și iudeu, tăiere împrejur și netăiere, barbar, scit, rob ori liber, ci toate și întru toți Hristos" egali în nefericire și posibilitate de izbîndire (Epistola către Coloseni, 3, 1).

Nici una dintre religiile lumii antice nu putea oferi celor năpăstuiți o consolare mai ușor de acceptat. În aceste împrejurări, în secolul I e.n., noua „religie universală, creștinismul, se constituise clandestin — cum scrie Engels — dintr-un amestec de teologie orientală, generalizată, în special iudaică, și de filozofie greacă vulgarizată, în special stoică"[1].

Este neîndoielnic că primii creștini și foarte mulți după ei au fost încredințați că religia lor are posibilități de ameliorare și perfecționare a vieții umane. În protestul lor religios se exprima în fond, protestul împotriva orînduirii existente. De aceea, la început, creștinismul generează ostilitatea claselor dominante care supun adepții respectivei religii unor crunte persecuții. Îmbrăcînd o haină religioasă, promovînd ca unică „soluție" izbăvirea mesianică prin credință, contestarea de către sclavi și plebei a ordinii Imperiului roman nu s-a întruchipat în forme de protest real, critica socială implicată în ideile doctrinare s-a tocit treptat fără a mai putea fi stindardul sau imboldul unor lupte revoluționare, în măsură să restructureze relațiile social-politice ale lumii sclavagiste. Revolta lor, mărginindu-se la ura de natură religioasă, nu le-a slujit și nu i-a eliberat din robia materială și spirituală în care se aflau. Dealtfel, așa cum a subliniat Engels în multiple rînduri, creștinismul, construindu-se pe ideea păcatului originar, a substituit cauzele reale, ce provocau racilele orînduirii sclavagiste, cu una fictivă, ce ar fi operat la începuturile existenței pămîntești, dizolvînd astfel aparentul protest într-o pasivă așteptare a reîntoarcerii la situațiile idilice de dinainte de „izgonirea din rai". Cum scrie Engels, la „toate tînguirile despre timpurile grele și mizeria generală materială și morală, conștiința creștină a păcatului răspunde: așa este și nici nu poate fi altfel, de stricăciunea lumii ești vinovat tu, noi toți, stricăciunea interioară a ta și a noastră"[2]. Pe acest fundament ideologic a fost posibil ca, începînd din secolul al II-lea, pe măsură ce criza imperiului se adîncea, cuprinzînd tot mai multe categorii sociale, noua religie să fie îmbrățișată și de elemente aparținînd clasei dominante (negustori, proprietari de ateliere meșteșugărești, patricieni ș.a.). Odată cu ei pătrund în creștinism elemente doctrinare ce încearcă să-l adapteze la ordinea socială și politică existentă, proces care pregătește transformarea sa, prin Edictul din Milan, datat în 313 e.n., și mai ales prin cel de la Niceea, din 325 e.n. în religie oficială a imperiului. După această dată, împărații romani de apus și răsărit sprijină substanțial biserica creștină, primind în schimb un ajutor de nădejde în supunerea sclavilor și a celorlalți năpăstuiți.

În evul mediu, pe măsura generalizării relațiilor feudale, biserica creștină se feudalizează, devine, în Europa occidentală, marele centru internațional al sistemului seniorial, începe să exercite un rol de stăpîn

[1] Marx-Engels, *Opere*, vol. 21, București, Editura politică, 1965, p. 302
[2] Marx-Engels, *Opere*, vol. 19, București, Editura politică, 1964, p. 324.

absolut, se manifestă ca cea mai mare și temută organizație sacră a acestei lumi, cel mai puternic senior și, ca atare, apărătorul cel mai neînduplecat al feudalismului. Pentru a duce pînă la capăt acțiunea de consacrare divină a orînduirii feudale, biserica a subordonat teologiei toate celelalte forme de ideologie: filozofia, arta, politica, dreptul ș.a. Atașamentul bisericii dominante față de orînduirea feudală explică de ce orice mișcare antinobiliară a luat în acel timp o formă religioasă. Este cazul Reformei, care, deși a oglindit în fond nemulțumirile sociale ale burgheziei, țărănimii libere și iobage, s-a manifestat ca mișcare anticatolică și anticlericală.

În lupta lor pentru puterea economică și, implicit, pentru puterea politică și juridică, pentru generalizarea moralei sale, a culturii spirituale proprii, clasele sociale dominante sau cele pe cale de a deveni au recurs la religie ca instrument eficace. Tocmai de aceea, atunci cînd orînduirea socială justificată ca sacră și inviolabilă își va epuiza necesitatea istorică urmînd a fi transformată, se va schimba mai devreme sau mai tîrziu și sistemul vieții religioase, care se va orienta către noua putere laică. Marile erezii apărute în cadrul creștinismului sînt, în acest sens, revelatoare, cu atît mai mult cu cît, iscate de teologi sau clerici, ele sînt în fapt, în ultimă instanță, reajustarea religiei la interesele unei alte clase sociale. Fiecare tendință sau mișcare religioasă considerîndu-se „singura adevărată și conformă voinței divine", va încerca să cîștige adeziunea acelei clase sociale care domină sau este pe cale să domine efectiv societatea, pentru ca pe fundamentul puterii economice și politice a acesteia să se impună în viața spirituală a societății respective. Dacă sensul unor asemenea alianțe între religie și clasele sociale nu este totdeauna foarte limpede în perioada de început a mișcărilor respective, el va fi pus în evidență pînă la urmă în marile confruntări ale luptelor de clasă. Astfel, cînd în 1517 Luther și-a început predicile sale reformatoare, fiecare categorie socială a interpretat în felul său propriu semnificația lor. Țăranii și plebeii au crezut că se pot răfui cu toți asupritorii lor, pe cînd burghezii mai moderați, mica nobilime și chiar unii dintre principi voiau să obțină doar o mai mare independență față de imperiu, să limiteze puterea popilor, să scuture jugul papalității, năzuind mai ales să se îmbogățească în urma confiscării averilor bisericești. În fața hotărîrii țăranilor răsculați, conduși de Thomas Munzer, de a folosi principiile creștine împotriva stăpînirii laice, Luther găsește în *Biblie* justificarea iobăgiei și temeiul „autorității" cu care principii erau investiți prin grația lui Dumnezeu. Împotriva țăranilor răsculați el cere neîndurare: „măgarului îi trebuie hrană, povară și bici; țăranului îi ajung paiele de ovăz; el nu înțelege de cuvînt și e nătîng — spunea Luther — deci trebuie să asculte de bici și de pușcă, căci așa merită. Să ne rugăm pentru el ca să devină ascultător, iar de nu, fiți fără milă. Lăsați puștile să-i secere, căci ceea ce ar putea face ei ar fi de o mie de ori mai rău"[1].

[1] Cf. Fr. Engels, *Războiul țărănesc german*, în: Marx-Engels, *Opere*, vol. 7, București, Editura politică, 1960, p. 378.

Într-o formă relativ similară și-a dezvăluit islamismul legătura sa statornică cu feudalismul. Apărut în lumea arabă a secolului VII e.n., islamismul a avut de la început un pronunțat caracter politic și militar. Încredințînd califului, „reprezentantul“ lui Alah pe pămînt, atît puterea laică cît și cea religioasă, islamismul a exprimat interesul păturii conducătoare ce viza unificarea triburilor nomade. Iar ideea războiului „sfînt“ tradusă în practică legitimează în formă religioasă expansiunea comercială a califatelor.

Atitudinea claselor sociale față de religie a evoluat în concordanță cu modificarea statutului lor în fiecare etapă a dezvoltării istorice. Să luăm exemplul burgheziei. Atît timp cît a jucat, rînd pe rînd, în Elveția, Țările de Jos, Anglia sau Franța, rolul unui subiect istoric real, cît interesele sale au coincis cu sensul obiectiv al legilor generale de evoluție a societății, burghezia a îmbrățișat materialismul manifestînd un anticlericalism mai mult sau mai puțin consecvent, iar în unele cazuri a ajuns la ateism. După preluarea puterii a părăsit pozițiile adoptate, burghezia devenind o susținătoare ferventă a bisericii și religiei. Acest lucru a fost posibil pentru că totdeauna reprezentanții religiei au consacrat prin dogmele lor teologale orînduirile existente. În cadrul aceleiași religii — creștinismul — și în baza acelorași dogme — Sfîntul Augustin a binecuvîntat sclavia —, Toma d'Aquino va justifica orînduirea feudală, iar Papa Leon al XIII-lea, societatea capitalistă. În enciclica sa intitulată *Rerum Novarum,* suveranul pontif preciza că proprietatea privată este un drept natural. Adresîndu-se partizanilor suprimării proprietății privat-capitaliste, papa Leon al XIII-lea scria în enciclica amintită mai înainte următoarele: „... Această soluție este suveran injustă pentru că ea violează drepturile legitime ale proprietarilor, pentru că ea denaturează funcțiile statului și tinde să tulbure de jos pînă sus edificiul social“.

Angajate tot mai mult pe făgașul apărării orînduirii capitaliste, religiile s-au trezit spre sfîrșitul veacului trecut confruntate cu o nouă clasă socială — proletariatul — care în lupta sa consecvent revoluționară, dusă pentru emanciparea socială și spirituală, s-a declarat de la început potrivnică alianțelor cu biserica în orice condiții.

3. Principalele orientări și tendințe caracteristice religiei în etapa actuală; implicațiile lor contradictorii asupra funcționalității sociale a fenomenului religios

Marcată profund de mutațiile esențiale ce caracterizează epoca contemporană, religia suportă un proces de devalorizare continuă a conformismului și triumfalismului său tradițional. Victoria socialismului, trecerea a noi popoare de la capitalism la socialism, schimbarea raportului de forțe în favoarea celor revoluționare, antiimperialiste și democratice, creșterea rolului clasei muncitoare, situația tot mai critică a capitalismului, bîntuit de crize financiare, energetice, de supraproducție ș.a., polarizările tot mai accentuate intervenite în structura sa socială și de clasă, succesele repurtate de comuniști și socialiști, modificările petrecute în spiritualitatea umană ca urmare a acceptării tot mai largi

a materialismului dialectic și istoric, impetuoasa revoluție științifico-tehnică etc. sînt transformări structurale ce creează noi și insurmontabile dificultăți în exercitarea funcționalității religiei. Limitată tot mai mult în funcționalitatea sa externă de acțiunea unor legi obiective care generează progres și dezvoltare, religia contemporană este măcinată de puternice tendințe divergente interne.

Astfel, *majoritatea religiilor tradiționale suferă un proces de fărămițare continuă*, de desprindere din cadrul lor a unor noi culte și secte, dintre care, cele mai multe, promovează în relațiile dintre ele un exclusivism și o intoleranță fără margini. Manifestate sub forma unor confruntări ascunse sau deschise între diferite biserici sau comunități religioase, controversele au loc atît în probleme de dogmatică, ritual, organizare sau conducere, cît mai ales în chestiuni politice, sociale, culturale, juridice, morale etc. În ciuda faptului că tot mai mulți conducători ai diferitelor biserici au inițiat mișcarea cunoscută sub numele de *ecumenism*, de apropiere sau reunificare a religiilor și fac eforturi serioase pentru a contracara acest proces, el continuă, peste și scăpat de sub controlul respectivelor instituții ecleziastice.

În foarte multe țări occidentale (S.U.A., Franța, Anglia, R. F. Germania, Italia, Suedia ș.a.), *instituțiile bisericești încetează progresiv de a mai fi „centre vitale ale credinței" și devin tot mai mult niște organizații cu impact limitat asupra vieții religioase.* Nemulțumiți de instituțiile ecleziastice oficiale, tot mai mulți credincioși se constituie în „comunități religioase", de tipuri dintre cele mai diferite: „grupuri charismatice", comunități de „participare spirituală", „creștini pentru socialism", „cenacluri de lectură biblică", „ansambluri liturgice spontane" și multe altele. În perioada anilor '60—70, proliferarea „comunităților de bază" s-a însoțit cu o alunecare a preocupărilor lor de la problematica pur religioasă la cea de angajare social-politică, mergînd în unele țări, ca în Italia, de pildă, pînă la contestație și opoziție deschisă față de biserica universală, față de Vatican.

Confruntate cu o nouă și tot mai dinamică realitate social-politică, majoritatea religiilor contemporane oscilează între conservatorism și înnoire. Continuînd o caracteristică tradițională, religiile se vor conservatoare, dar nu pot să-și mențină influența fără a încerca să se adapteze marilor transformări sociale, politice, economice și culturale și, din această pricină, mai toate trec printr-un proces de „modernizare", menit să le refacă prestigiul tot mai serios zdruncinat.

Imperativul „modernizării" în loc să se soldeze cu efecte pozitive, generează tot mai mult o puternică polarizare a bisericilor, concretizată în apariția, în sînul lor, a unor „subansambluri" de forțe între care există nu numai tensiuni, ci chiar opoziții principale. Aceste opoziții sînt sumar etichetate ca și cum ar plasa forțele tradiționaliste, puternic conservatoare, la dreapta corpului social religios, iar forțele „progresiste", dornice de înnoiri, la stînga acestuia. Realitatea este mult mai complexă, antagonismele mult mai încîlcite, iar bisericile profund divizate.

În cadrul multor asociații și organizații de orientare catolică din Italia, Belgia, Spania, R. F. Germania, Portugalia și Franța se resimte tot mai mult influența unor teme și concepte specifice analizelor făcute de marxism politicii clericale. În numeroase luări de atitudine se de-

mască cu vehemență încercările de reînviere a „creștinismului social“[1]. Astfel, se denunță mistificarea ce constă în a prezenta politica drept un sector autonom, independent de viața economică; se respinge reformismul promovat de teologi și clerici, întrucît se dovedește a fi un agent de integrare în sistemul economic, social și politic în vigoare; se admite necesitatea revoluției; se proclamă că a continua discuțiile despre „binele comun“ și „interesul general“ este o probă de mare naivitate politică și semnifică atașament față de ideologia dominantă; se consideră absolut derizorii discursurile pseudoumaniste, apelurile la generozitatea colectivă, ca tot atîtea mascări verbale ale refuzului de a acționa efectiv pentru a transforma realitățile existente; mulți creștini și mai ales o parte a tineretului consideră că marxismul este singurul instrument eficace pentru analiza în profunzime a societății capitaliste. Desigur, asemenea poziții sînt departe de a caracteriza întreaga masă a credincioșilor creștini, dar reprezintă un fenomen de radicalizare semnificativ prin implicațiile lui sociale.

Avînd de luptat cu o lipsă de încredere crescîndă, consecință a politicii lor îndelungate de sprijinire a intereselor claselor exploatatoare, principalele religii sînt silite să procedeze la reorientarea doctrinei lor sociale. În cunoscuta enciclică *Populorum Progressio*, dată de Papa Paul al VI-lea, în anul 1967, se renunță în bună măsură la unele teme tradiționale, tratate în manieră etic religioasă, cu privire la mîntuire, mesianism, dreptate, binele comun, și se trece la critica sistemului social capitalist, considerat pînă nu demult legitim și inalienabil, ființînd grație voinței divine. Cu toate acestea, deși sînt puse în discuție principalele probleme ale lumii capitaliste contemporane (dreptul de proprietate și exploatarea, colonialismul și subdezvoltarea, cursa înarmărilor și politica de hegemonie dominatoare ș.a.), soluțiile preconizate reiau, în termeni noi, vechile teze ale umanismului propriu creștinismului timpuriu: împăcarea între clase, respectarea în raporturile sociale a unei abstracte demnități umane, ameliorarea conflictelor prin dragostea creștinească față de semeni etc. Cum ar spune Marx „creștinismul“ nu stabilește dacă anumite orînduiri sînt *bune* sau *rele*, căci el nu face o distincție între ele; el predică ceea ce trebuie să predice religia: fiți supuși stăpînirii, căci *orice stăpînire* este de la Dumnezeu“[2]. În zadar face catolicismul concesia de a considera că proprietatea privată nu constituie „un drept necondiționat și absolut“, pentru că de fapt nu se identifică cu nici un model pămîntean de societate, rămînînd tributar ideii conform căreia istoria umanității este predestinată, iar societatea ideală ar putea fi instituită numai ca întruchipare a doctrinei creștine.

Împotriva celor conservatori, care susțin în continuare că biserica se situează deasupra partidelor politice și a claselor sociale, că misiunea lor este apostolică în sens biblic, o serie de clerici sau teologi in-

[1] Cf. H. Madelin, *Les chrétiens et le devenir de la politique dans les sociétés européennes*. În: *La nouvelle revue théologique*, Tournai, iulie—august 1978, p. 548—558

[2] Marx-Engels, *Opere*, vol. 1, București, Editura de stat pentru literatură politică, 1957, p. 112.

sistă asupra dimensiunii politice pe care o are orice luptă împotriva injusteței sociale. La întrebarea — „Pînă unde Biserica, preoții și religioșii trebuie să se angajeze în politică?“ — un prelat catolic, cunoscut apărător al țăranilor indieni din Ecuador, răspunde astfel: „Din punct de vedere politic Biserica nu poate fi neutră; sau este aliata unei societăți de opresiune, sau optează să se angajeze pe calea punerii unei asemenea societăți sub semnul întrebării, al luptei pentru schimbarea situației. A spune că Biserica trebuie să rămînă neutră este același lucru cu a afirma că Biserica este un complice în menținerea sistemului de exploatare, opresiune și injustiție“[1].

Opinii și reacții dintre cele mai divergente s-au creat în jurul problemei „bisericii populare“, promovată de unii clerici și teologi latino-americani, care, în mod sincer sau strategic, se situează de partea celor asupriți. În documentul final, aprobat de promotorii „bisericii populare“ și ai „teologiei eliberării“, în 1979, la Puebla, se făcea următoarea precizare: „Această conferință episcopală latino-americană, simțindu-se angajată alături de săraci, condamnă ca antievanghelică sărăcia extremă care domnește pe continentul nostru. Ea se străduiește să cunoască și să denunțe mecanismele care generează această sărăcie. Ea își unește forțele sale cu cele ale altor biserici și cu cele ale oamenilor de bunăvoință pentru dezrădăcinarea sărăciei și a crea o lume mai justă și frățească. Ea apără dreptul fundamental al acestor muncitori de a-și crea liberi organizații pentru apărarea și promovarea intereselor lor și pentru a contribui într-un mod responsabil la binele comun“. Confruntat cu asemenea poziții, Papa Ioan Paul al II-lea a trebuit să spună „da“ luptei contra injustiției sociale și angajamentului față de săraci. Dar a spus și un „nu“ hotărît luptelor revoluționare, „politizării“ clericilor, priorității temporalului, apropierii creștinilor de marxiști, reinterpretărilor socialiste ale Bibliei și luptei de clasă. O anumită inconsecvență între modernizare și conservatorism apare și în capitolul 16 al primei sale enciclice *Redemptor Hominis* (15.III.1979), în care, abordînd problema lichidării subdezvoltării și a redistribuirii bogățiilor, consideră necesar nu schimbarea orînduirii social-politice, ci convertirea mentalității celor bogați care să înțeleagă să renunțe de a-i oprima pe săraci.

Nici islamismul, în care elementul religios s-a împletit de la început cu cel politic, nu are o atitudine mai puțin contradictorie. Este adevărat, multe din tezele sale social-politice reînnoite — ideea egalitarismului pe plan social, a revenirii la solidaritatea națională, în sens antiimperialist și antiamerican, teza necesității lichidării supremației imperialiste și instaurării unor guverne independente, apărarea dreptului inalienabil al folosirii bogățiilor proprii pentru bunăstarea comună ș.a. — au angajat islamismul în luptele revoluționare duse de popoarele din zona lor de influență.

Ca și în trecut, ori de cîte ori mișcările sociale îmbracă o haină religioasă nu-și ating obiectivele lor economice, politice sau naționale și în loc să soluționeze contradicțiile care le-au generat, adaugă acestora

[1] Cf. *Problèmes Politiques et Sociaux*, La Documentation Française, nr. 362, 11 mai 1979, p. 3.

altele, cel puţin tot atît de puternice. Analizate în fondul lor, conflictele aparent strict confesionale existente în diferite ţări din lume, ca, de exemplu, războiul civil dintre comunitatea musulmană şi cea creştină din Liban, agitaţiile autonomiste din diferite zone ale globului, luptele dintre comunităţile hinduse şi musulmane din India, cele dintre protestanţi şi catolici în Irlanda de Nord ş.a., nu sînt expresii nemijlocite ale revitalizării religiozităţii, ci rezultatul unor puternice contradicţii economice, politice sau naţionale, irezolvabile prin acţiuni religioase, agravate şi mai mult de ingerinţele diferitelor biserici şi care îmbrăcînd forma unor ciocniri sîngeroase se soldează cu însemnate pierderi umane, materiale şi spirituale.

În numeroase studii, publicate adesea chiar în reviste teologice, apare cu insistenţă ideea că ţările occidentale sînt pe cale de a deveni „ţări postcreştine". Se aduc în sprijin date multiple privind descreşterea relativă a practicilor religioase tradiţionale, scăderea frecventării bisericilor, diminuarea numărului de botezuri, căsătorii şi înmormîntări religioase, conturarea unui comportament care nu mai este conform cu exigenţele moralei creştine etc. Peste tot are loc „descreşterea clasei muncitoare", proces considerat de şefii bisericilor creştine drept „cel mai mare scandal al secolului XX". Într-adevăr, în toate statisticile, muncitorii ocupă ultimul loc privind activismul religios, confirmînd observaţia făcută încă de mult de Emmanuel Mounier, că în ţările occidentale „creştinismul devine rapid o religie a femeilor, bătrînilor şi micilor burghezi. El a dispărut — scria cunoscutul filozof personalist — aproape complet în mediul care constituie elementul de forţă al civilizaţiei noastre — mediul muncitoresc"[1]. Pentru a preîntîmpina îndepărtarea şi mai mare a muncitorilor de religie, conducătorii bisericii catolice recomandă ca mediul muncitoresc să fie considerat „zonă misionară de mare dificultate", pentru care se preconizează forme de păstorie specifice: misiuni muncitoreşti, experimente cu preoţi muncitori ş.a.

Una din tendinţele cu cele mai profunde implicaţii asupra credincioşilor contemporani este cea a acceptării sau căutării dialogului şi colaborării cu comuniştii şi socialiştii. Exemplul cel mai concludent îl oferă lumea catolică. Dacă în urmă cu 30 de ani, într-un decret al Papei Pius al XII-lea, se anatemizau comuniştii, iar catolicilor li se interzicea, sub ameninţarea cu excomunicarea, contactul sau colaborarea cu ei, astăzi, ca urmare a succeselor tot mai importante pe care le-au repurtat comuniştii şi socialiştii în principalele ţări ale Europei occidentale, biserica romano-catolică a fost nevoită să renunţe, cel puţin formal, la poziţiile sale anticomuniste, şi să adopte atitudini oarecum mai constructive. În paralel, peste capul şefilor religioşi, în mişcarea catolică s-a conturat şi dezvoltat un puternic curent de stînga, caracterizat prin următoarele: acceptarea parţială a metodei marxiste de analiză a societăţii; contestarea oricărei forme de privilegiu ecleziastic; recunoaşterea autonomiei politicii, ştiinţei şi culturii în raport cu religia şi aparatul său; sprijinirea idealurilor de toleranţă civilă; aprobarea ideii colaborării cu necatolicii în diversele probleme ale vieţii publice etc. Încetă-

[1] E. Mounier, *Oeuvres*, Paris, 1961—1962, vol. 3, p. 31.

ținirea unor asemenea idei social-politice oferă posibilitatea, remarcată adesea și în documentele partidului nostru, de a atrage în frontul larg al forțelor progresiste pe acei credincioși care pînă nu de mult se întrebau cum poți să fi un bun catolic și în același timp un luptător social.

Procesul pătrunderii ideilor comuniste în rîndurile credincioșilor este însă complicat și contradictoriu; situația este firească dacă ținem seama de faptul, relevat de Lenin, că în condițiile unei dominații îndelungate a ideologiei anticomuniste, unii adepți ai mișcării muncitorești nu pot să-și însușească decît unele laturi sau părți ale marxismului, înțeleg și acceptă la început doar unele lozinci și revendicări „întrucît nu sînt în stare să rupă hotărît cu toate tradițiile concepției burgheze despre lume"[1].

În fundamentarea platformei, din perspectivele căreia se desfășoară dialogul, partidele comuniste și muncitorești din Franța, Italia, Spania, R. F. Germania ș.a. pleacă de la analiza particularităților istorice naționale specifice acestor zone ale lumii, în care religia a dominat secole de-a rîndul. Se subliniază încă cu fermitate că orice convergență teoretică între ideologia clasei muncitoare și teologie este cu desăvîrșire exclusă. Partidele comuniste nu renunță să militeze în spiritul concepției materialist-dialectice despre lume și viață, să combată orice teorie neștiințifică, mistică sau irațională, dar în același timp valorifică orice posibilități de atragere a tuturor forțelor progresiste la lupta pentru democrație, pace și socialism. În acest spirit, partidele comuniste din principalele țări occidentale se pronunță ferm atît pentru un dialog teoretic cu catolicii, cît mai ales pentru realizarea unor acțiuni practice comune în marile bătălii politice de clasă. Cu atît mai mult cu cît principalele religii se implică tot mai contradictoriu în luptele de clasă. Pe fondul persistenței exploatării omului de către om, al înstrăinărilor de tot felul, al unor numeroase fenomene de mizerie materială și spirituală specifice lumii capitaliste contemporane, religiile încearcă să se prezinte în continuare ca modalități de mîntuire și, în acest mod, să stînjenească conștientizarea necesității obiective a luptei revoluționare pentru emanciparea socială și culturală a omenirii.

Măcinate însă de puternice tendințe divergente intra- și interconfesionale, dintre care unele generează o slăbire tot mai accentuată a unității lor interne, o tot mai evidentă imposibilitate de a se manifesta și prezenta ca un fenomen social funcțional, religiile sînt obligate pentru a supraviețui să renunțe la multe din orientările lor ideologice și social-politice tradiționale. Aceste reorientări reușesc, în unele cazuri, să ofere încă multor religii posibilitatea de a-și păstra influența asupra vieții sociale, dar, în același timp, ele constituie însă semne evidente ale epuizării rolului major pe care l-au jucat în istoria trecută.

[1] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 20, București, Editura politică, 1963, p. 69.

VI. SOCIALISMUL ȘI RELIGIA

1. Societatea socialistă și religia în concepția gînditorilor premarxiști

Pentru a înțelege corect și profund cadrul teoretic al raporturilor dintre socialism și religie este necesară, înainte de orice, examinarea, chiar și numai rezumativă, a unor probleme politice și științifice de mare anvergură istorică ce au început să se constituie în zorii societății moderne europene, odată cu formarea ideologiei acesteia. Dar particularitățile procesului de formare a ideologiilor moderne, cu caracter social-politic, luau naștere nu numai în funcție de natura noilor idealuri și lozinci sociale, ci și de specificul ideologiei feudale, ce trebuia acum depășită.

După cum se știe, spiritualitatea medievală europeană a fost dominată de conștiința religioasă. Pe baza *Bibliei* se întemeiau deopotrivă și justificarea regimului social oficial, și protestele, și atacurile revoluționare împotriva rînduielilor dominante. Dogmele bisericii deveniseră nu numai adevăruri științifice infailibile, ci și axiome politice, iar citatele din *Biblie* aveau putere de lege în fața instanțelor de judecată. Și seniorii feudali, ca reprezentanți ai autorității constituite, și țăranii care luptau pentru reforme radicale, toți porneau de la citate biblice, căci, cum relevă Engels, „... toate atacurile îndreptate împotriva feudalismului în general, și înainte de toate împotriva bisericii, toate doctrinele revoluționare — sociale și politice — trebuiau să fie în același timp și cu precădere erezii teologice. Pentru ca relațiile sociale existente să poată fi atacate, era necesar ca ele să fie despuiate de aureola lor sacră“[1].

Acest context ideologic specific a influențat, secole de-a rîndul, implicit atitudinile teoretice ale gîndirii socialiste premarxiste față de religie, chiar dacă concepțiile acestor gînditori nu mai sînt simple „erezii teologice“. Începînd cu secolul al XVI-lea (Th. Morus), continuînd apoi în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea (Campanella, Meslier, Mably ș.a.) și culminînd cu secolul al XIX-lea (Saint-Simon ș.a.), așa-numiții socialiști și comuniști utopici nu au reușit nici ei să depășească, în sistemele lor de gîndire, tematica religioasă tradițională și sfera de idei social-politice ce își aveau aici izvoarele. Și aceasta, în pofida faptului că ei s-au manifestat, în mod constant, ca critici nu doar ai rînduielilor sociale

[1] Marx, Engels, Lenin, *Despre religie*, București, Editura politică, 1974, p. 260.

nedrepte, ci și ai instituțiilor religioase care, ce-i drept, reprezentau unul dintre principalii stîlpi de susținere ai acestei societăți.

În *Utopia* sa (în gr. „loc care nu există nicăieri") — lucrare de la care le și vine numele gînditorilor amintiți —, Thomas Morus (1478—1535) descrie o societate ideală, bazată pe proprietatea comună și organizarea producției sociale la scara întregului stat, iar ultimul capitol al acestei lucrări este consacrat tocmai religiei „utopienilor". Cît privește această religie, ea se deosebește fundamental de cea reală, a acelor vremi. Thomas Morus preconizează, de pildă, diversitatea credințelor religioase și libertatea de conștiință — lozinci politice deosebit de avansate în acea epocă de destrămare a feudalismului. Majoritatea „utopienilor" împărtășeau ca religie un fel de panteism, după care „Dumnezeu nu este, fără nici o îndoială, decît natura".

Și în *Cetatea soarelui* a lui Thommaso Campanella (1568—1639), inamic notoriu al teologiei oficiale din vremea sa, întîlnim descrisă o societate comunistă utopică, în care statutul social al religiei, deși rămîne contradictoriu, tinde să depășească totuși tradiția medievală. Adept și el al unui panteism *sui-generis,* Campanella postulează o reformă a religiei menită să lichideze fanatismul și ascetismul moral și care să-l învețe pe om să trăiască în conformitate cu legile naturii. „Solarienii" urmau să cultive deci un fel de religie filozofică. Cît privește clerul, în *Cetatea soarelui* acesta era format dintr-un gen de magistrați.

Și mai tranșantă, mai ales prin ascuțișul ei social-politic direct, va fi apoi critica adusă religiei oficiale de către comuniștii utopici de mai tîrziu, cum a fost, de pildă, Jean Meslier (1664—1729) care, din preot de țară, ajunge pe poziții ideologice ateiste, abjurînd religia creștină. În celebra sa lucrare, intitulată *Testamentul meu,* Meslier critică cu vehemență toate instituțiile feudale, implicit biserica. Voltaire, el însuși influențat de aceste idei și totodată editor al unei părți din cartea lui Meslier, îi scria lui d'Alembert, în 1762: „M-am cutremurat de groază citindu-l. Mărturia unui preot care, pe patul de moarte, îi cere iertare lui Dumnezeu că a propovăduit creștinismul, poate să atîrne greu în balanța luptătorilor pentru libertate"[1].

Oricît de puține ar fi însă referirile la ideile precursoare materialismului dialectic și istoric, în cadrul tematicii pe care o discutăm, nu pot lipsi totuși trimiterile la gîndirea contelui de Saint-Simon (1760—1825), premergător nemijlocit al socialismului științific și creator de curent ideologic: „Saint-simonismul". De precizat, în primul rînd, că în cazul său putem vorbi de o gîndire socială modernă, fapt pentru care numeroși oameni de știință îl consideră părintele de fapt al sociologiei, ca disciplină științifică. Printre lucrările sale găsim și una consacrată în mod integral religiei, în care sînt expuse concepțiile sale despre rolul social al acesteia. Este vorba de *Noul creștinism* (1825), în care Saint-Simon critică fără menajamente falsitatea religiilor oficiale, în primul rînd catolicismul și protestantismul, considerate drept „erezii creștine" și nu „adevăratul" creștinism: „Toate religiile pretinse creștine care se profesează astăzi — scrie el — nu sînt decît erezii, adică nu tind la

[1] Voltaire, *Corespondență,* București, Univers, 1978, p. 403.

ameliorarea cît mai repede posibil a bunăstării clasei celei mai sărace, care este scopul unic al creştinismului"[1]. Saint-Simon cere înfiinţarea unui „nou creştinism", ce reprezenta, de fapt, o reeditare modernă a creştinismului timpuriu, în ideologia căruia întîlnim ideile morale egalitariste, ale frăţietăţii tuturor oamenilor şi ale iubirii etc., principii morale care, odată ce creştinismul a devenit biserică oficială, fie că au fost abandonate, fie că li s-au denaturat semnificaţiile iniţiale.

Desigur, reformismul saint-simonian de sorginte creştină era o pură reutopie, departe de a putea fi vreodată realizabil. În ceea ce priveşte realizarea „noului creştinism", el se mărgineşte la asemenea iluzorii soluţii: „Noul creştinism, ca şi creştinismul timpuriu, va fi sprijinit, încurajat, protejat de forţa morală şi de atotputernicia opiniei publice..."[2]. Dar marele reformator nu ţine seama, de astă dată, de un fapt elementar: că niciodată în istorie nu a existat o societate bazată pe aplicarea principiilor morale ale creştinismului timpuriu. În ceea ce priveşte aplicarea acestor principii, ea nu a depăşit limitele sociale ale minusculelor colectivităţi creştine din „copilăria" acestei religii, şi chiar aici transpunerea în viaţă, în sens laic, social-economic, a acestor principii a fost efemeră şi contorsionată.

Cert este însă că în gîndirea lui Saint-Simon s-a conturat, şi în planul acestor idei, o ascuţită contradicţie: pe de o parte, apropierea teoretică de „tainele" societăţii industriale, pe de alta, credinţa în virtuţile sociale reformatoare ale moralei creştine autentice. În contradicţie flagrantă cu aportul său în constituirea sociologiei, el argumentează originea divină a reformelor sociale, vede însăşi reforma socială ca o nouă religie şi, în final, încearcă să întemeieze o nouă religie. După cum judicios remarca, mai tîrziu, Émile Durkheim, argumentarea necesităţii religiei şi admiterea existenţei divinităţii de către Saint-Simon reprezentau consecinţe logice ale sistemului său social-filozofic, idealist în esenţa sa, am adăuga noi. În măsura în care Saint-Simon excludea divinitatea antropomorfică şi tindea spre admiterea unui anume panteism, „devine de prisos de a mai demonstra cum această modalitate de reprezentare a lui Dumnezeu serveşte de fapt doar la justificarea raţională a unei morale a solidarităţii umane. Căci dacă Dumnezeu este realitatea însăşi, el fiind existenţa lucrurilor, noi comunicăm prin el, iar principiul fraternităţii oamenilor se fundamentează în natura lucrurilor"[3].

Sîntem încă în domeniul istoriei ideilor socialiste premarxiste şi al raporturilor lor cu religia. Dacă unele aspecte particulare ale acestor idei pot părea astăzi bizare sau mai greu de înţeles, nu acelaşi lucru se întîmplă dacă privim istoria acestor idei în structurile lor esenţiale, aşa cum acestea s-au format de-a lungul a cîtorva secole de evoluţie. Or, în această direcţie, trebuie reţinut ca fiind esenţial următorul aspect: abia în prima jumătate a secolului al XIX-lea, în istoria progre-

[1] Saint-Simon, *Catehismul industriaşilor. Noul creştinism*, Bucureşti, Cultura Naţională, 1924, p. 122.

[2] *Ibidem*, p. 150.

[3] Émile Durkheim, *Le Socialisme*, Paris, Félix Alcan, 1928, p. 279.

sului cunoașterii omenești apare ideea de știință socială, pe deplin maturizată. Fapt ce are repercusiuni teoretice fundamentale în judecarea raportului dintre socialism și religie. Ne aflăm acum într-un moment istoric de excepțională însemnătate: apariția ideii de transformare a societății pe calea „științei sociale" pune în discuție, în cadre teoretice noi, însăși problema religiei. Pentru socialismul științific nu se mai punea problema pur și simplu de a imagina viitorul societății. Acest viitor trebuie dedus științific din prezent, prin admiterea determinismului social și descoperirea legilor sociale. *Dar în aceste condiții problema de a critica sau de a reforma religia, îndeosebi rolul său social, începea să fie înlocuită cu o problemă nouă, și singura, de fapt, importantă: aceea de a explica științific natura socială a religiei, ceea ce vor face Marx și Engels, dînd o explicație cu totul inedită și revoluționară raporturilor dintre socialism și religie.*

2. Marx și Engels și secularizarea mișcării muncitorești în veacul trecut

Raportul teoretic modern și cel mai relevant al socialismului cu religia — aceasta din urmă înțeleasă cu predilecție ca ideologie — se constituie, propriu-zis, nu pur și simplu în aspirațiile sociale-morale ale oamenilor spre o societate ideală. *Originile acestui raport sînt de ordin științific; ele trebuie căutate în amplificarea istorică a opoziției teoretice dintre știință și religie; contradicției dintre științele naturii și religie i se adaugă contradicția dintre științele sociale și ideologia religioasă.*

Spre jumătatea veacului al XIX-lea, în cultura socială europeană se maturizează un proces care va avea consecințe multiple și esențiale asupra conștiinței sociale în general: *constituirea gîndirii sociale pozitive și autonomia sa față de filozofia speculativă, adică debutul științelor sociale cele mai recent apărute în panteonul progresului cunoașterii științifice.* Apariția gîndirii sociale moderne nu s-a realizat, desigur, ca naștere a zeiței Atena, care, conform legendei, ar fi țîșnit din capul lui Zeus, cu arme și armură cu tot. Revoluția științifică în gîndirea socială nu este lipsită de premise istorice — evidente cu deosebire în veacurile al XVII-lea și al XVIII-lea — și nici nu s-a produs instantaneu (în anume feluri, o trăim, de fapt, și în zilele noastre).

Dar, se pune problema, de ce apariția gîndirii sociale moderne, reprezentată cel mai strălucit, sub raportul concluziilor ei politice, de către Marx și Engels, a dus la reformularea și precizarea teoretică riguros revoluționară a raporturilor dintre socialism și religie? Sau altfel formulată, ce a însemnat gîndirea socială modernă pentru destinul viziunii religioase tradiționale asupra idealurilor sociale?

Pentru a putea răspunde, ne vom referi mai întîi, la esența teoretică finală a tuturor concepțiilor filozofice despre dezvoltarea socială și natura evoluției istorice formulate înainte de apariția principiilor moderne ale determinismului social. În general, dezvoltarea societății și cursul istoriei puteau fi și erau explicate în două modalități structurale fundamentale: fie *prin voința divinității*, idee ce o putem întîlni chiar

în sistemele de gîndire ale multor iluştri filozofi, fie *prin voinţa oarecum arbitrară a omului*, mai ales a marilor personalităţi istorice, direcţie de interpretare idealistă a istoriei, în care îşi înscriu concepţiile inclusiv materialiştii. Or, gîndirea socială modernă intră inerent în contradicţie cu ambele posibilităţi teoretice de explicare a evoluţiei sociale. Determinismul social-istoric materialist nu numai că intra în conflict cu idealismul istoric şi cu religia, ci punea sub semnul întrebării însăşi valoarea acestora.

Conflictul de structură teoretică fundamentală dintre ştiinţa socială şi religie era inevitabil, şi el s-a produs. Şi tocmai aceasta explică „de ce", pentru Marx şi Engels, partidul clasei muncitoare nu putea rămîne indiferent faţă de ideologia religioasă în general şi faţă de viziunea religioasă asupra progresului social în special.

Pentru mişcarea comunistă europeană se punea o problemă deosebit de importantă: *secularizarea mişcării muncitoreşti,* adică despărţirea ei completă de ideologia religioasă şi de activitatea social-politică specifică legată de religie. Cu deosebire în deceniul al V-lea din veacul trecut, Marx şi Engels au dus o luptă consecventă pentru secularizarea mişcării muncitoreşti din ţările occidentale (Germania, Elveţia, Franţa, Anglia ş.a.), oglindită pe larg în scrierile lor din această perioadă, implicit în paginile *Manifestului Partidului Comunist,* unde se acordă o mare grijă în delimitarea doctrinei sociale ştiinţifice de socialismul religios.

Este clar şi absolut sigur deci că *există o logică riguroasă a opoziţiei teoretice dintre marxism şi religie.* Iar cînd ideologii anticomunişti susţin că ateismul marxist ar avea originea în particularităţile psihice specifice ale lui Marx sau în tendinţele socialismului ştiinţific de a lua locul religiei în societate — ca să amintim doar două din numeroasele acuzaţii formulate — ei trec cu vederea mult prea uşor peste această logică a ideilor, ce reflectă dezvoltarea obiectivă a istoriei sociale moderne. Cum tot atît de falsă este şi opinia teologală care afirmă sau lasă să se înţeleagă că rezolvarea, în felul binecunoscut, a raporturilor teoretice dintre marxism şi creştinism s-ar fi datorat unor factori mai mult sau mai puţin întîmplători, inclusiv unor mişcări din culise. Astfel, sociologul Henri Desroche consideră că „ar fi fost posibilă", la mijlocul veacului trecut, nu neapărat contradicţia, ci unirea ideologică şi practică dintre comunism şi creştinism. El porneşte în argumentare de la binecunoscutul aforism al lui Sainte-Beuve: „există o infinitate de posibilităţi ca un fapt, în curs de realizare, să ia o direcţie sau alta. Cînd faptul devine însă fapt, evidentă pentru noi mai rămîne doar una, cea realizată". Şi Desroche îşi detaliază astfel opiniile: „Coincidenţa dintre condamnarea lui Lamennais (preot de profesie, cu idei socialiste religioase — n.n.) de către Vatican şi circulara contra lui Kriege este una dintre aceste cauze ce a jucat tocmai rolul foarfecelor care, de acum înainte, au despărţit definitiv unul de altul cele două dosare"[1]. Nu-i prea greu de observat însă că Desroche operează cu sofisme pentru a demonstra că ar fi fost posibilă o coordonare armonioasă între socialismul ştiinţi-

[1] Henri Desroche, *Socialisme et sociologie religieuse*, Paris, Ed. Cujas, 1965, p. 317—318.

fic și religie, în speță creștinismul. El pare să uite, cînd conferă doar unor episoade determinarea istoriei sociale aflată în discuție, că există și o contradicție de structură teoretică iremediabilă între știința socială și religie, ceea ce îl determina pe Marx să scrie: „Toți idealiștii — filozofici și religioși, antici și moderni — cred în inspirații, în revelații, în mîntuitori, în făcători de minuni, și numai de gradul lor de cultură depinde dacă această credință îmbracă o formă simplistă, religioasă sau una cultă, filozofică, așa cum numai de energia lor, de caracterul lor, de poziția lor socială etc. depinde dacă au o atitudine activă sau pasivă față de credința în minuni, adică dacă sînt păstori făcători de minuni sau fac parte din turma acestora, dacă urmăresc țeluri teoretice sau practice“[1]. Calul de bătaie al „anticreștinismului“ ca problemă „personală“ a lui Marx și Engels îl constituie însă, pentru teoreticienii vizați mai sus, mai ales cazul militanților socialiști Weitling și Kriege. Primul, de profesie croitor și militant de seamă al mișcării muncitorești germane de la începuturile sale, se manifestase ca unul dintre teoreticienii comunismului utopic egalitar (inspirat mai ales din teoriile lui Lamennais). Kriege, la rîndul său, discipol și amic al primului, era reprezentant al „adevăratului socialism“, împărtășind și dezvoltînd din plin confuziile teoretice ale acestuia (în a doua jumătate a deceniului al cincilea conducea grupul așa-zișilor „adevărați socialiști“ din New York). Și unul și altul considerau că se poate și trebuie îmbinat comunismul cu creștinismul. Weitling încerca deliberat să pună sentimentul religios în serviciul comunismului. Singura problemă ce-l îngrijora erau divergențele interreligioase, împotriva cărora atrăgea atenția mereu discipolilor săi. El publică în acest sens broșura intitulată: *Evanghelia sărmanilor păcătoși* (1844) și își pune speranțele de realizare a societății socialiste prin intermediul creării de colonii comuniste. Totodată, el respinge ideea participării clasei muncitoare la lupta politică, ideea creării unui partid proletar și deci implicit elaborarea unui program comunist argumentat prin aportul științelor sociale.

Fără a intra în amănunte istorice, amintim că mersul însuși al evenimentelor îi pune în minoritate pe ambii ideologi în sînul organizației muncitorești pe care o conduceau, iar Kriege pleacă la New York, unde înființează revista germană de inspirație socialistă „Der Volks Tribun“. După ce în 1846 se produce ruptura deschisă între Marx și Weitling — care îi luase apărarea lui Kriege —, acesta pleacă și el în Statele Unite ale Americii. Or, în mai 1846, Comitetul comunist de corespondență din Bruxelles (întemeiat de Marx și Engels) semnează o circulară litografiată (redactată de Marx și Engels) îndreptată violent împotriva ideilor lui Kriege, propagate în paginile gazetei „Der Volks Tribun“. Secțiunea a IV-a a acestei circulare se intitulează „Cochetăria cu religia“. Exaltările creștine, afective sau teoretice, erau considerate de către Marx ca fiind de două ori nocive pentru mișcarea comunistă: în primul rînd, pentru că ele îndepărtau atenția proletariatului de la problemele reale ale vieții, iar, în al doilea rînd, fiindcă înseși aceste probleme erau

[1] Marx-Engels, *Opere*, vol. 3, București, Editura politică, 1968, p. 564.

mistificate de către religie, în măsura în care această ideologie se refe-
rea la ele.

Că întreaga luptă ideologică a lui Marx cu socialiștii „religioși" nu reprezintă un șir de episoade întîmplătoare, de o cauzalitate pur psihologică și fără relevanță sociologică, o dovedește cel mai clar — privită retrospectiv — desfășurarea acestora, mai ales faptul că există o logică interioară, desfășurată în timp, a acestor episoade. O logică fermă, cu caracter filozofic ce postulează ireductibilitatea opoziției dintre știința socială și ideologia religioasă.

Odată cu apariția materialismului istoric și a științelor sociale în general, ateismul și explicarea teoretică a religiei intră într-o etapă nouă, deosebit de prolifică în semnificații și perspective teoretice.

3. Materialismul dialectic și istoric despre esența religiei ca fenomen social complex

Conținutul religiei — unul dintre fenomenele social-umane cu cea mai îndelungată istorie — nu este nici univoc și nici omogen. Dacă încercăm a sintetiza esențialul din mulțimea impresionantă de definiții date religiei de către oamenii de știință, la rîndul lor cu concepții și viziuni filozofice foarte divergente, vom constata că nu doar unul, ci cel puțin cîteva elemente concură la formularea unei definiții autentice. *În primul rînd* apare aspectul psihic-afectiv al religiei: credința în sacru (indiferent de variabilitatea istorică a determinării forțelor supranaturale adorate) creează o psihologie specifică a credincioșilor, nici ea însă în mod absolut stabilă de-a lungul veacurilor și mileniilor. *În al doilea rînd* se impune latura ideologică: credința religioasă coexistă cu explicații de un tip specific date vieții și lumii, care, istoric, se dezvoltă și îmbracă forme foarte variate, dar la baza acestora putem descoperi, în principal, trei structuri: mitul, dogma teologică și filozofia religioasă. *Al treilea element* și cel mai ușor de observat este practica religioasă a credincioșilor, fie ei de rînd sau clerici, practică aflată astăzi în cea mai acută criză și care pentru omul contemporan se reduce la formele de participare la viața bisericească. *În al patrulea* rînd, încă din cele mai îndepărtate vremi și, cu deosebire, în zilele noastre, religia este și o instituție. Caracterul riguros instituțional al religiei se reflectă astăzi în formele de organizare a cultelor, pe plan național și internațional, recunoscute prin lege de către state, în raporturile legiferate dintre culte și stat, în relațiile instituționale dintre culte, în colaborarea ecumenistă, națională și internațională, a cultelor religioase.

Materialismul dialectic și istoric este o filozofie materialistă consecventă și astfel îi este structural specific ateismul. Or, din acest unghi de vedere, trebuie să observăm că există trăsături comune ale ideologiilor ateiste, dar și faptul că ateismul ființează în forme istorice determinate, cu particularități proprii.

Începînd din antichitate și pînă astăzi, filozofii materialiști au negat amestecul divinităților în viața oamenilor, au afirmat eliberarea omului de tirania superstițiilor, ca pe una din valorile umaniste cele mai importante. Odată cu perfecționarea cunoașterii științifice și, îndeosebi în epoca modernă, prin intermediul filozofiei iluministe, critica religiei

crește în dimensiuni și se adîncește în conținut mai ales prin surprinderea din ce în ce mai largă a *aspectelor sociale* ale religiei. De numele iluminiștilor francezi din veacul al XVIII-lea (Diderot, D'Holbach, Voltaire, Helvetius ș.a.) se leagă merite de seamă în abordarea critică a religiei: demitizarea „cărților sfinte", relevarea relațiilor dintre reacțiunea politică și biserica medievală, demonstrarea caracterului laic al moralei, pledoaria pentru un regim de toleranță religioasă generală, legarea criticii religioase de lupta politică. Cei mai mulți dintre acești gînditori erau însă idealiști în explicarea vieții sociale: ei considerau religia ca pe o fatală eroare universală a spiritului omenesc, ca pe o născocire spirituală arbitrară, nereușind să releve că fenomenul religios are rădăcini sociale extrem de profunde.

Marx și Engels s-au considerat moștenitori spirituali ai tradițiilor materialiste în filozofie, implicit în ce privește explicarea religiei. Caracterul fals al explicațiilor religioase, opoziția ireductibilă dintre știință și credința religioasă etc. sînt teze pe care Marx și Engels le-au preluat aidoma și fără să mai insiste în argumentarea lor. Dar, în ceea ce privește ateismul ce se degajă din principiile materialismului dialectic și istoric, se impun cîteva particularități esențiale, care privesc, pe de o parte, configurația teoretică generală a acestui ateism, iar, pe de altă parte, conținutul său propriu-zis de idei. Din prima serie de particularități trebuie amintite mai ales următoarele. Acest ateism nu are pretenția de a constitui o școală filozofică, cu un cerc de adepți mai mult sau mai puțin restrîns, ci se prezintă, sub raport teoretic și moral practic, ca o direcție a progresului social și a cunoașterii științifice. Acest ateism poate fi înțeles deci în măsura în care este analizat nu independent, ca teorie în sine, ci ca parte componentă și aspect teoretic al doctrinei marxiste generale, ce-și propune fundamentarea teoretică a socialismului și comunismului. Or, din această poziție teoretică se desprinde un anume specific și al raporturilor practice dintre om și religie, ca și dintre om și ateism. Problema socială a *religiei* și ateismului devine subordonată transformării revoluționare a societății.

Devin întru totul explicabile, în aceste circumstanțe teoretice noi, inedite, și particularitățile de conținut propriu-zis de idei ale ateismului marxist, iar din acest punct de vedere se remarcă, în primul rînd, concepția lui Marx despre religie ca *fenomen social*. Caracterul social al religiei, în accepția sa marxistă, joacă un rol predominant, esențial în explicarea originii, a rolului său social, ca și a dispariției istorice a fenomenului religios. Pentru Marx, deci „enigma" religiei se dezleagă la nivelul *omului social*, adică a omului total, care subordonează explicativ celelalte paliere ale ființei umane, în primul rînd cel biologic și psihologic. Ceea ce înseamnă că religia trebuie raportată explicativ la ființa umană în integralitatea ei, la esența umană pe care o determină societatea, și nu doar la gradul de cunoaștere al omului, la emotivitate, la particularități biologice etc. Religia constituie o problemă social-istorică *existențială*, ce angrenează individul și societatea cu atributele lor esențiale. Religia este un fenomen social, care nu a apărut accidental, nu este neutru în raport cu dinamica socială și nu poate fi desființat în mod arbitrar.

Cauzalitatea complexă a religiei, cu caracter de necesitate istorică, legică, nu este deci exterioară, ci interioară „esenței omenești". Omul credincios poate găsi echilibru și fericire în religia sa, dar este vorba de un echilibru în dezechilibru, de o fericire pe fondul nefericirii. Tocmai de aceea religia implică o mutilare a personalității, o scindare a acesteia între conștiința fericirii iluzorii și consecințele mizeriei reale, între racilele mizeriei reale și protestul specific al conștiinței religioase, aidoma suspinului creaturii chinuite. Tocmai această funcție socială a religiei, de denaturare a raporturilor ființei umane cu o lume, ea însăși denaturată și ostilă acesteia, o situează în postura de a putea deveni instrument ideologic în mîinile claselor exploatatoare, așa cum s-a întîmplat, de regulă, în societățile scindate în clase antagoniste. Spunînd însă că religia este o ideologie retrogradă, conservatoare, marxismul nu consideră că religia ar fi o simplă stratagemă, o pură înșelătorie ideologică, venită din partea reprezentanților claselor exploatatoare, sau că credincioșii și clericii, în totalitatea lor, ar fi principial ostili oricărui progres social.

Dar poate cele mai multe și mai aprinse discuții le-a declanșat și continuă să le întrețină lozinca: *„religia este opiul poporului"*. Ce a vrut Marx să afirme prin această propoziție? Fără îndoială că, înainte de orice, trebuie să ținem seama de caracterul metaforic al acestei afirmații, fapt care trebuie să ne împiedice să vedem în ea o definiție logică propriu-zisă, cum încearcă totuși unii să procedeze. Dincolo însă de acest aspect, ni se pare evident faptul că, denumind religia *„opiul poporului"*, Marx a căutat că precizeze caracterul nerațional, denaturat al raporturilor pe care religia le stabilește între om și lumea exterioară, în primul rînd cu societatea. Totodată însă trebuie să recunoaștem că, în măsura în care o exprimare metaforică poate avea valoare de definiție, afirmația lui Marx despre religie ca *„opiul poporului"* trebuie raportată, deopotrivă, chiar la aspectul protestatar al acesteia. Ca protest împotriva mizeriei reale, religia își manifestă specificul său și pe acest plan tocmai în ineficacitatea istorică practică și integrală a acestui protest, în duplicitatea sa funciară, în lipsa lui de luciditate științifică, în faptul că este structural impregnat de această calitate social-ideologică narcotizantă a religiei.

Pentru orice ideologie ateistă, deci implicit filozofia marxistă a religiei, devine iminentă și întrebarea privind dispariția religiei ca fenomen social. În cazul marxismului nu este însă nici pe departe verosimilă imaginea, creată de propaganda anticomunistă, a unui Marx obsedat de sfîrșitul religiei. Este semnificativ că nici Marx și nici Engels nu au scris nici un studiu cu această temă și că referirile lor la acest subiect sînt doar cîteva, ele însele cu caracter episodic. Cea mai completă referire de acest fel o găsim în *Capitalul*, și ea este următoarea: *„În general, reflexul religios al lumii reale nu poate să dispară decît atunci cînd relațiile din viața practică de zi cu zi vor fi relații clare și raționale între oameni și între oameni și natură. Vălul mistic care acoperă procesul vieții sociale, adică procesul producției materiale, nu va fi înlăturat decît atunci cînd acest proces va deveni un produs al asocierii libere a oamenilor și se va afla sub controlul lor conștient și planic. Pentru aceasta însă este necesară o anumită bază materială a societății, adică o serie*

de condiții materiale de existență, care, la rîndul lor, sînt produsul firesc al unei dezvoltări istorice îndelungate și anevoioase" (subl. ns.)[1].

În concepția lui Marx, dispariția religiei ca fenomen social nu poate fi deci planificată și datată în felul unui plan economic, bunăoară. Epuizarea istorică a acestui fenomen social se poate desăvîrși doar în perspectivele dezvoltării sociale din cadrul societății socialiste și comuniste, iar acest proces implică realizarea, la nivelul întregii societăți, a cîtorva condiții esențiale: 1) Realizarea unui înalt grad de stăpînire a forțelor naturii și deci de dezvoltare a mijloacelor de producție. 2) Atingerea unui nivel de bunăstare materială care să lichideze preocupările anevoioase ale omului pentru satisfacerea trebuințelor sale materiale și să creeze timpul liber necesar pentru nevoile umane spirituale. 3) Perfecționarea tuturor relațiilor sociale, într-un asemenea grad încît să permită progresul spiritual plenar al indivizilor. 4) Ridicarea, la cote încă neatinse de istorie, a însuși impulsului interior al oamenilor spre perfecționare morală.

Ca și pentru celelalte ideologii ateiste, din toate timpurile, și pentru marxism s-a pus, în felul acesta, o problemă teoretică foarte complexă. Ce atitudine trebuie să adopte față de religie și credincioși forțele sociale revoluționare, în cazul de față comuniștii?

Este drept că viziunea marxistă asupra dispariției *sociale* a religiei oferă, mai mult decît oricare altă filozofie materialistă, posibilități ideologice maxime de constituire a unei strategii politice și principiale și suple. Prin aceasta însă complexitatea problemei nu dispare, iar o dovadă, în acest sens, o constituie lanțul inepuizabil al controverselor pe această temă, ce frămîntă mișcarea socialistă de la începuturile ei și pînă astăzi.

Dacă ideologia religioasă se află în opoziție cu știința, iar pe plan social ea joacă un rol dacă nu întotdeauna direct vătămător, cel puțin ambiguu, iar această conjunctură socială, la rîndul ei, va dăinui un timp greu de definit cu exactitate, atunci ce-i de făcut? Mai este oare cazul să ne interesăm politic — și dacă da, în ce fel — de evoluția unui proces social pe care omul o poate influența în mod limitat și mijlocit?

4. Atitudinea partidului comunist și a statului socialist față de religie

Valoarea științifică și morală a ateismului nu rezidă, după Marx și Engels, în existența vreunor proprietăți miraculoase ale acestuia de a „desființa" religia — fenomen social ale cărui legi de apariție și dispariție intersectează ideologia, dar totodată și depășesc sfera acesteia. Demitizarea ateismului ca doctrină atotputernică, ce ar putea lichida în mod arbitrar religia, nu înseamnă însă și anularea funcțiilor sale ideologice pozitive. Și nici într-un caz concluzia că partidul clasei muncitoare ar putea rămîne indiferent față de problema religiei. O asemenea

[1] Marx, Engels, Lenin, *Despre religie*, București, Editura politică, 1974, p. 297.

indiferență ar fi dealtfel imposibilă, căci, în variate forme, *nolens, volens*, partidul clasei muncitoare se izbește de realitatea concretă a acestei probleme. Împotriva oricăror interferențe între ideologia clasei muncitoare și idealurile religioase, Marx și Engels scriau: „Pornind de la acest punct de vedere religios, răspunsul la toate întrebările reale nu poate să constea decît în cîteva imagini religios exaltate care întunecă orice înțelegere a lucrurilor, în cîteva etichete pompoase ca «omenire», «umanitate», «specie» etc. și în transformarea oricărei fapte reale într-o frază fantastică“[1].

Analiza obiectivă a textelor lui Marx și Engels, ca și, în general, a activității lor de conducători politici revoluționari, scoate în evidență — în ceea ce privește aplicarea concepțiilor lor filozofice despre religie în fundamentarea tacticii partidelor social-democratice din veacul trecut față de problema religioasă — o concluzie de însemnătate primordială: evitarea, deopotrivă, atît a stîngismului și ultrastîngismului, cît și a concilierii oportuniste cu ideologia religioasă. Deși, teoretic, declarativ, atît de opuse una alteia, ambele aceste atitudini tactice eronate reprezintă un pericol politic real pentru activitatea partidelor muncitorești.

În ceea ce privește critica atitudinilor aventuriste față de religie, este de remarcat, de pildă, faptul că Marx și Engels s-au declarat hotărît împotriva introducerii în programul partidului socialist a ateismului ca obiectiv de luptă politică, în sensul că partidul ar declara război religiei. Engels vorbea despre războiul antireligios ca despre o naivitate teribilistă, o utopie politică ce poate avea consecințe periculoase. A rămas celebră, în acest sens, polemica lui Engels cu filozoful german micburghez Eugen Dühring, care cocheta cu ideologia socialistă, iar printre tezele avansate de el se înscria și interzicerea religiei în constituția viitorului stat socialist. Dar, spunea Engels, războiul împotriva religiei duce, de regulă, așa cum a demonstrat însăși dialectica istoriei, la rezultate psihologice contrare celor scontate; îndeosebi pentru creștinism, provocarea martirajului poate contribui, în anumite condiții sociale, la o temporară stimulare psihologică a religiozității.

Nu este mai puțin adevărat că istoria mișcării comuniste a pus, deopotrivă, în lumină și necesitatea de a preveni și de a combate și devierea spre cealaltă extremă în stabilirea raportului dintre socialism și religie: absolutizarea dogmatică a lozincii libertății de conștiință, de origine democrat-burgheză, justă în conținutul său, dar a cărei esență nu o dată a fost deformată. Este cunoscută în acest sens, ca unul dintre exemplele cele mai elocvente din istoria mișcării comuniste, atitudinea lui Marx și Engels față de modul cum a fost formulată problema raportării socialismului la religie în *Programul de la Gotha* al mișcării muncitorești germane (Congresul de la Gotha a avut loc în 1875). Criticînd acest program, sub raportul greșelilor și neclarităților lui ideologice, Marx relevă și argumentează o idee de însemnătate esențială pentru înțelegerea concepției sale despre religie. Marxismul consideră că lozinca libertății de conștiință, de origine democrat-burgheză, are un conținut politic pro-

[1] K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 4, București, Editura politică, 1958, p. 13—14.

gresist, iar comuniștii trebuie să lupte pentru înfăptuirea ei, împotriva forțelor reacționare, care fac din persecuțiile religioase un mijloc de diversiune și de asuprire politică. Ar fi greșit însă ca de aici să se tragă concluzia, cum procedau unii socialiști germani, că principiile teoretice ale socialismului s-ar împăca cu religia sau ar manifesta indiferență față de conținutul, esența și funcțiile ideologiei religioase. Iată ce scrie, în acest sens, Marx: „«Libertatea conștiinței»! Dacă ar fi să-i amintim liberalismului acum, în vremea «Kulturkampf»-ului, vechile lui lozinci, acest lucru ar fi posibil doar în următoarea formă: fiecare trebuie să aibă posibilitatea de a-și satisface necesitățile religioase, ca și pe cele trupești, fără ca poliția să-și bage nasul. Dar partidul muncitoresc ar fi trebuit să se folosească de acest prilej pentru a-și exprima convingerea că «libertatea de conștiință» burgheză nu e nimic altceva decît tolerarea a tot felul de libertăți de conștiință religioasă și că el, dimpotrivă, tinde să elibereze conștiința de opiul religiei. Domnii noștri însă nu binevoiesc să depășească nivelul «burghez»“[1].

Raportul just al programului politic al partidului proletar cu ideologia ateistă marxistă poate fi stabilit în măsura în care, printre alte condiții metodologice, ateismul este privit nu în sine, ci ca o parte componentă a doctrinei marxiste și ca unul dintre aspectele activității ideologice și politice a mișcării comuniste. Așa cum releva Lenin, marxistul are datoria ca, în practica politică, să găsească întotdeauna hotarul dintre anarhism și oportunism, hotar care „este relativ, variabil, schimbător, dar există totuși“[2]. În această viziune marxistă asupra raportului dintre mișcarea muncitorească, statul socialist, pe de o parte, și religie, pe de altă parte, V. I. Lenin formulează principiul după care în raport cu statul, religia devine o chestiune privată a cetățenilor: „... Oricine trebuie să aibă deplină libertate de a profesa orice religie sau de a nu recunoaște nici o religie, adică să fie ateu, așa cum și este, în mod obișnuit, orice socialist. Este absolut inadmisibil să se facă vreo deosebire între cetățeni, în ceea ce privește drepturile lor, în funcție de credințele lor religioase“ ... ș.a.m.d.[3]. Dar, în dezvoltarea aceluiași principiu teoretic și politic, Lenin acordă o egală însemnătate și celui de-al doilea aspect al atitudinii marxiste față de religie: „Pentru partidul proletariatului socialist, religia nu este o chestiune particulară. Partidul nostru este o uniune a luptătorilor de avangardă, pentru eliberarea clasei muncitoare. Această uniune nu poate și nu trebuie să aibă o atitudine indiferentă față de inconștiența, ignoranța sau obscurantismul care se manifestă sub forma credințelor religioase. Pentru noi însă lupta ideologică nu este o chestiune particulară, ci o chestiune a întregului partid, a întregului proletariat“[4].

În fundamentarea politicii sale în domeniul religios, Partidul Comunist Român demonstrează o aplicare fermă, principială și creatoare

[1] Marx, Engels, Lenin, *Despre religie*, București, Editura politică, 1974, p. 302—303.

[2] *Ibidem*, p. 484.

[3] *Ibidem*, p. 462.

[4] *Ibidem*, p. 463.

a socialismului ştiinţific. În acest sens, tovarăşul Nicolae Ceauşescu precizează: „...noi, comuniştii, călăuzindu-ne după concepţia ştiinţifică ce atestă materialitatea lumii, combatem cu energie superstiţiile, misticismul, curentele de gîndire idealiste. În acelaşi timp, politica partidului şi statului nostru, întreaga viaţă socială se întemeiază pe respectul credinţei oamenilor, pe libertatea conştiinţei, pe manifestarea liberă a cultelor în cadrul legilor statului, pornind de la faptul că, indiferent de credinţa sa religioasă, fiecare cetăţean, fiecare slujitor al unui cult sau altul trebuie să respecte legiile şi să servească cauza edificării noii orînduiri socialiste în România“[1].

Nu în mod întîmplător, de fiecare dată cînd tovarăşul Nicolae Ceauşescu se referă la politica P.C.R. faţă de religie relevă nu doar un aspect, ci totalitatea principalelor aspecte politice, totalitate care numai ea poate defini cu maximă exactitate esenţialul acestei politici faţă de religie. Aceste aspecte sînt mai ales următoarele: asigurarea, de către statul socialist român, a libertăţii de conştiinţă tuturor cetăţenilor săi; necesitatea respectării de către cultele religioase şi credincioşi a legilor ţării; recunoaşterea deschisă a contradicţiei ideologice dintre socialismul ştiinţific şi doctrinele religioase; perfecţionarea culturii de masă şi educaţiei şi folosirea întregului potenţial ştiinţifico-educativ al societăţii socialiste pentru lărgirea orizontului de cunoaştere şi înţelegerea corectă, de către toţi cetăţenii ţării, a fenomenelor din natură şi societate; păstrarea şi întărirea unităţii poporului, dincolo de convingerile religioase sau ateiste ale cetăţenilor ţării.

În condiţiile democraţiei socialiste, libertatea de conştiinţă a tuturor cetăţenilor este garantată prin Constituţie: „Libertatea conştiinţei este garantată tuturor cetăţenilor Republicii Socialiste România. Oricine este liber să împărtăşească sau nu o credinţă religioasă. Libertatea exercitării cultului este garantată. Cultele religoase se organizează şi funcţionează liber. Modul de organizare şi funcţionare a cultelor religioase este reglementat prin lege. Şcoala este despărţită de biserică. Nici o confesiune, congregaţie sau comunitate religioasă nu poate deschide sau întreţine alte instituţii de învăţămînt decît şcoli speciale pentru pregătirea personalului de cult“ (art. 30). Reiese clar atît din Constituţie, cît şi din Legea pentru regimul general al cultelor religoase din 1948 că raporturile dintre statul socialist şi cultele religioase sînt reglementate pe baza principiului supremaţiei autorităţii de stat asupra tuturor instituţiilor existente în societate, inclusiv a celor religoase. Cu alte cuvinte, statul socialist îşi afirmă caracterul său laic şi impune, la toate nivelurile, prioritatea legislaţiei laice asupra prevederilor religioase. Afirmîndu-şi în acest fel caracterul democratic, posibil doar în condiţiile separării politicii de stat de către religie, legislaţia socialistă satisface interesele tuturor cetăţenilor, contribuie la buna desfăşurare a însăşi activităţii instituţiilor religioase, la reglementarea relaţiilor dintre ele etc. Este important de adăugat apoi că în ţara noastră cultele religioase dispun şi de condiţiile

[1] *Congresul educaţiei politice şi al culturii socialiste*, 2—4 iunie 1976, Bucureşti, Editura politică, 1976, p. 65.

materiale necesare organizării și funcționării libere a activităților lor confesionale. Printre multe alte exemple posibile, amintim că, în funcție de necesitățile cultelor, în țara noastră există mai multe seminarii și institute teologice; apar, în România, reviste și publicații religioase, cultele din țara noastră întrețin relații cu alte culte și organizații religioase din străinătate etc. Vorbind însă de drepturile și libertățile de activitate legală ale cultelor religoase din țara noastră, cu aceeași îndreptățire se cere precizat și un al doilea aspect al libertății de conștiință, prea ușor trecut cu vederea, uneori, de către adepții răzleți, dar înfocați ai teocrației. Prin Constituție și toate legile țării noastre referitoare la libertatea de conștiință se asigură nu doar drepturile credincioșilor de a-și desfășura activitatea confesională în cadrul legalității socialiste, ci și drepturile depline ale celor nereligioși de a nu adera la nici o formă de activitate religioasă. În felul acesta se asigură o echitate socială a cetățenilor, căci, de-a lungul istoriei, cu deosebită virulență s-a manifestat și persecutarea acelora care au refuzat să adere la anumite culte religioase sau la religie în general.

În orice societate modernă, indiferent că ea este sau nu este socialistă, de modul concret al rezolvării problemei, există o relație strînsă între libertatea de conștiință și reglementarea juridică a activităților religioase. Sau, altfel spus, între acești doi termeni nu există o incompatibilitate; reglementarea prin lege a modului de organizare și funcționare a cultelor nu știrbește cu nimic conținutul libertății de conștiință. Oricît s-ar părea de elementară această punere a problemei, trebuie remarcat totuși că, mai ales în această direcție, își îndreaptă atacurile unii denigratori ai socialismului, nu fără a întreține sau semăna confuzii. Așa după cum s-a constatat, reglementarea prin lege a activității religioase nu reprezintă o inovație a societății socialiste, iar lozinca libertății de conștiință are și ea o istorie mai veche decît socialismul. Pe de altă parte, idealul societății teocratice, adică a acelei societăți în care religia ar urma să fie recunoscută și impusă ca valoare supremă, cu toate implicațiile ce decurg de aici, mai este susținut azi în mod serios doar de unii fanatici, sau în scopuri propagandistice anticomuniste.

Este deosebit de important, din acest punct de vedere, de a discerne riguros între religie, ca o anumită formă de conștiință morală înstrăinată a credincioșilor, între viața religioasă desfășurată în cadrul legalității socialiste, pe de o parte și, pe de altă parte, fenomenele de exploatare politică a sentimentelor religioase împotriva intereselor sociale generale, fenomene și stări de spirit adesea stimulate și regizate de unele cercuri reacționare de peste hotare ca mijloace de luptă anticomunistă. Un cult religios care ar vrea să se situeze deasupra legilor statului și să conducă viața socială s-ar situa pe poziții iremediabil anacronice, nemaiadmise aproape nicăieri în epoca noastră. Tocmai în acest sens, într-un interviu acordat ziarului olandez „Nieuws Net" și apărut în ziarul „Scînteia" (din 16 octombrie 1979), tovarășul Nicolae Ceaușescu remarcă: „Noi avem în vedere să asigurăm în continuare, în conformitate cu Constituția și legile țării, desfășurarea normală a activității cultelor religioase. Desigur, nu am permis și nu vom permite nici în viitor ca cineva să se folosească de aceste culte pentru a desfășura o activitate îndreptată împotriva poporului, a construcției socialismului, a independenței

și suveranității țării. Consider că, în general, cultele religioase trebuie să se ocupe de problemele lor și să respecte pe deplin legile statului, să susțină politica de construcție socialistă, de dezvoltare generală a societății, politica de pace, colaborare și destindere a țării".

5. Educarea materialistă a maselor — obiectiv esențial al muncii ideologice de formare și dezvoltare a conștiinței socialiste

Victoria socialismului în patria noastră, lichidarea pentru totdeauna a exploatării omului de către om, întreaga politică a partidului și statului au făcut din om valoarea supremă recunoscută a societății. Activitatea partidului și statului de îmbunătățire permanentă a vieții oamenilor se oglindește, deopotrivă, în ridicarea continuă a nivelului de trai, ca și în dezvoltarea neîntreruptă a activităților culturale și sociale, în perfecționarea condițiilor de educare a tinerelor generații. Formarea omului nou, cu o conștiință morală superioară și o concepție științifică despre lume este un scop fundamental al socialismului, reprezintă încoronarea supremă a idealurilor sociale pe care le înfăptuim. Conștiința omului nou, formarea și perfecționarea acesteia stau în centrul preocupărilor politice ale partidului nostru. Or, ridicarea conștiinței la nivelul exigențelor impuse de principiile moralei comuniste, ca și de dezvoltarea cunoașterii științifice contemporane se bazează cu deosebire pe dialectica luptei dintre nou și vechi și reprezintă o sarcină socială extrem de complexă. Tocmai în acest sens, în Raportul la cel de-al XII-lea Congres al P.C.R., tovarășul Nicolae Ceaușescu preciza: „Persistența unor concepții mistice, retrograde în gîndirea unor oameni frînează afirmarea lor plenară în viața societății. Este un anacronism ca în epoca marilor cuceriri ale revoluției tehnico-științifice, a cunoașterii, cînd poporul se afirmă ca un creator conștient al tuturor valorilor materiale și spirituale, să existe oameni, chiar membri de partid, care mai cred în forțe supranaturale. Activitatea politico-educativă trebuie să ducă la formarea omului nou, cu un larg orizont de cunoaștere a legităților dezvoltării lumii, a cuceririlor culturii și științei moderne, militant activ pentru transformarea revoluționară a lumii, pentru idealurile nobile ale comunismului"[1].

Dezvoltarea continuă a democrației socialiste și garantarea prin Constituție a libertății de conștiință a tuturor cetățenilor patriei noastre nu reprezintă cîtuși de puțin motive de slăbire a propagandei materialiste, bazată pe argumentare științifică. Așa cum relevă tovarășul Nicolae Ceaușescu, „este necesar, de asemenea, să acordăm mai multă atenție educării și formării omului nou, ridicării conștiinței socialiste a maselor, activității politico-ideologice. Să fim mai activi în afirmarea concepției noastre filozofice, revoluționare despre lume și societate, să fim mai combativi, să nu închidem ochii sau să lăsăm cale liberă diferitelor concepții retrograde, înapoiate. Nu trebuie confundată concepția noastră re-

[1] Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Ed. politică, 1970, p. 85.

voluționară, obligația comunistului, a activistului de partid de a lupta pentru această concepție, cu politica noastră de stat, conform căreia se respectă credința și concepția fiecăruia. Nu trebuie să renunțăm la activitatea pentru afirmarea și demonstrarea în practică a justeței și superiorității concepției noastre despre lume și viață, a concepției socialismului științific, a materialismului dialectic și istoric"[1].

Procesul de apariție a noii conștiințe sociale, din conținutul căreia va dispărea, odată cu înfăptuirea deplină a comunismului, și religia, dar și interesul social pentru religie, trebuie conceput și proiectat, după concepția materialist-istorică, tot ca un proces social dialectic. Noua concepție despre lume reprezintă un element centralizator deosebit de important al conștiinței socialiste și comuniste, se constituie, în același timp, și ca expresie ideologică pozitivă a unor noi realități sociale obiectiv create, dar și ca mijloc principal de stimulare și înfăptuire a societății comuniste. Or, în aceste cincumstanțe, din punctul de vedere al aprecierii educației materialiste a maselor, în general, și a celei direct ateiste, în special, se impune ca premisă teoretică și metodologică, următorul principiu: *o asemenea educație nu are o valoare în sine și de-sine-stătătoare în sensul că ea ar putea fi izolată de ansamblul vieții sociale, materiale și spirituale.* La rîndul său, această idee trebuie să orienteze și să fertilizeze, mai ales sub raportul legitimității și eficacității lor sociale, toate mijloacele posibile de înfăptuire a educării materialiste a maselor și deci de realizare a noii concepții despre lume și viață, la nivelul individului, ca și la cel al colectivității.

Faptul că educarea materialistă a maselor este o parte integrantă a formării omului nou și nu un proces izolat, implică ideea că însăși atitudinea ateistă, teoretică și comportamentală are valoare deplină doar în măsura în care este sau devine și *o atitudine morală superioară*, trăsătura spirituală a unui om superior. Tocmai de aceea, educația materialistă trebuie văzută ca *acțiune de informare științifică, dar și ca proces de perfecționare morală a omului.*

Atunci cînd se refereau la formarea convingerilor și mentalităților antiobscurantiste, științifice, ateiste etc., majoritatea gînditorilor materialiști premarxiști aveau în vedere *individul* și nu *masa*, nu *totalitatea* colectivităților sociale. Or, în aceste condiții însuși actul educării științifice a omului — atunci și în limitele în care era considerată a fi posibilă această educație — era circumscris în granițele limitate, sub raport principial și practic social, ale simplei receptări de valori culturale de către un grup de indivizi, mai restrîns sau mai larg. Ceea ce relevă clar o limită fundamentală a educației ateiste de tip iluminist: ea nu era privită, *în totalitatea* ei, ca parte integrantă a culturii societății, ceea ce implica, pe de altă parte, că trăsătura *creativității* culturii, ce poate fi înțeleasă numai ca proces *social*, se raporta foarte îngust la conținutul a ceea ce defineau acești gînditori ca fiind educație ateistă și concepție ateistă.

[1] Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Plenara comună a C.C. al P.C.R. și Consiliului Suprem al Dezvoltării Economice și Sociale a României*, București, Editura politică, 1979, p. 23.

În condițiile de astăzi ale cunoașterii științifice, în general, și ale progreselor teoriei și practicii educaționale, în special, se poate constata și susține că educația filozofică, materialist-științifică a maselor trebuie să vizeze, concomitent, cel puțin trei niveluri ale structurii personalității: concepția despre lume, atitudinea lor morală, deliberată în fața vieții și, în ce privește ateismul, formarea unui compartiment specific în raport cu practicile religioase. Nu-i mai puțin adevărat însă că, în cazul educației ateiste, după unele opinii, destul de răspîndite, accentul principal ar trebui să cadă pe construirea și dirijarea socială a comportamentului nereligios. Fără întemeire teoretică, asemenea opinii tind să nu facă distincția necesară între mimetism și comportamentul moral de valoare etică autentică și plenară. Dealtfel, înseși cercetările sociologice directe ale fenomenelor de religiozitate și ireligiozitate pun în evidență faptul că, pretutindeni unde ea a fost înregistrată ca fenomen social, scăderea practicilor religioase constituie, de regulă, doar primul pas al indivizilor, care relevă sau conduc spre însușirea ateismului ca concepție și comportament.

Educația științifico-ateistă a maselor trebuie văzută, în primul rînd, ca o *perfecționare interioară a personalității, ca act de cultură,* căci numai în acest fel ea dobîndește o justificare istorică, o legitimitate, și numai pe această cale ea poate deveni efectiv o problemă a întregii societăți. Privită tocmai în acest sens, ca proces de *cultură plenar,* educația materialistă cu funcții ateiste dobîndește două caracteristici esențiale. În primul rînd, ea va putea să întrețină relații organice și multilaterale cu ansamblul culturii și progresele acesteia, iar, în aceste condiții, latura ateistă a concepției despre lume a oamenilor va cunoaște ea însăși un progres spiritual, căci își însușește perfectibilitatea culturii. În al doilea rînd, în acest fel ea poate să devină cauza și sarcina nu doar a unui grup, relativ restrîns, de specialiști în filozofiile ateiste, ci a tuturor oamenilor de cultură, preocupați prin profesia lor de problemele educației sociale. Dealtfel, trebuie să recunoaștem că în peisajul spiritual de masă, legat direct sau indirect de problemele concepției științifice despre lume — și cu atît mai mult dacă avem în vedere „peripețiile" biografiilor individuale — foarte adesea rezonanța semnificativă, relevabilă și hotărîtoare o au marile evenimente existențiale și culturale, chiar atunci cînd acestea nu vizează direct religia și ateismul.

Caracteristicile sale de fenomen cultural, în sensul deplin al noțiunii de cultură, explică dealtfel și capacitățile și modalitățile *esențiale* de realizare efectivă a educației materialiste a maselor — problemă care încă reprezintă un obiect interesant de studiu, pentru filozofii, sociologii, psihologii și pedagogii de orientare ideologică marxistă. În ciuda aparențelor, legătura dintre dezvoltarea științei și filozofiei, pe de o parte, și a concepției despre lume a oamenilor, pe de altă parte, nu este întotdeauna directă și nu se realizează mecanic sau automat. Ca individ, omul trebuie să lupte pentru concepții și convingeri înaintate. Umanizarea omului pe calea științei se face doar printr-o permanentă autodepășire spirituală. Efortul educativ al societății poate influența radical conștiința oamenilor în măsura în care se întîlnește fericit cu efortul lor educativ individual.

Iată de ce se poate vorbi de rolul activ covîrșitor pe care îl pot îndeplini anumiți factori sociali atît în realizarea plenară a eforturilor sociale organizate de educație științifică a maselor, cît și în stimularea și întreținerea tonusului vital al interesului psihologic al indivizilor pentru educația științifică. Iar aici trebuie înscris în primul rînd aportul organizațiilor de partid, al celorlalte organizații obștești, ca și al tuturor instituțiilor ce au contingență cu răspîndirea informației științifice.

Concomitent, un principiu educativ al răspîndirii informației științifice trebuie să rețină în mod special atenția factorilor educaționali. Este vorba de principiul exprimat de necesitatea de a populariza nu numai cunoștințele științifice propriu-zise, ci și concluziile filozofice legate de acestea, concluzii care contribuie direct la modelarea concepțiilor filozofice ale oamenilor muncii în spiritul materialismului dialectic și istoric. Numai realizînd acest deziderat se poate considera că au fost îndeplinite scopurile răspîndirii informațiilor științifice.

În procesul de formare a acestei viziuni științifice despre lume, un rol esențial îl poate dobîndi însușirea materialismului dialectic și istoric. Transformarea acestei filozofii în pilonii de bază ai concepțiilor despre lume și viață ale oamenilor poate juca un rol fertil deosebit în progresul spiritual de ansamblu al personalității umane. Însușirea acestei filozofii creează baza științifică a revoluționării întregii conștiințe umane, oferă premisele lărgirii orizontului de cunoaștere al maselor, dă oamenilor posibilitatea integrării creatoare și armonioase a informației științifice în structura personalității lor. Totodată, influența filozofiei marxiste se extinde și asupra conștiinței morale a oamenilor. Asemenea trăsături morale, ca: optimismul, permanenta autodepășire morală, atitudinea activă și creatoare în fața vieții, dezvoltarea respectului reciproc și a solidarității umane ș.a. pot apărea și se pot dezvolta în proporție de masă tocmai pe baza însușirii temeinice a principiilor materialismului dialectic și istoric.

VII. OMUL ȘI FORȚELE NATURII

1. Dialectica raportului dintre om și natură

Prin ființa sa, omul face parte din natură. El ocupă însă în cadrul acesteia o poziție esențial deosebită de oricare altă realitate, fiind rezultatul suprem al dezvoltării naturii, un produs care nu se reduce la nimic din ceea ce i-a premers, la nici o formă concretă de existență, dar care reproduce totuși, într-o formă specifică, întreaga existență. Omul este o replică a Universului, natura manifestată în esențialitatea ei într-un caz particular de ființare, el este chintesența existenței.

Ființa umană este, totodată, singura formă de ființare care întrunește în felul său de a fi cele două moduri posibile ale existenței: materia și spiritul. Dacă, în mare, prin corpul său omul face parte din natură, prin conștiință o depășește. Omul este o existență materială și spirituală.

Locul deosebit pe care îl ocupă specia umană în raport cu natura, faptul că ea nu este o specia biologică printre celelalte se datorește vieții sociale — un nivel existențial superior celui natural. Omul este o ființă socială.

Factorul social hotărîtor prin care noua specie s-a desprins din fauna globului este munca. Natura reprezintă mediul în care își desfășoară existența viețuitoarele, deci și omul. Acesta face însă din mediu obiect al acțiunilor sale. El se opune naturii ca subiect, ca ființă care gîndește, voiește și acționează. Transformînd natura, omul își construiește existența sa proprie, o existență de tip social.

Fără natură acest lucru nu este posibil. Ea reprezintă cadrul necesar și permanent al desfășurării activităților umane, este o *condiție materială* a societății.

Acționînd asupra naturii, transformînd-o, omul creează o lume nouă, un alt mediu specific esenței sale. Cadrul social creat de om constituie, la rîndu-i, condiția primordială a perpetuării speciei umane. Posibilitățile inerente ființei umane devin realități, dimensiuni efective ale acesteia numai în sistemul vieții sociale. Existența umană, omul realizat (concret-istoric) este rezultatul, consecința efortului depus de el însuși. Realizarea existenței umane are loc chiar în acest efort (și nu numai ca rezultat), întrucît agentul acțiunii se manifestă ca om: activitatea pe care o depune, munca, se desfășoară ca proces uman. Mai mult: „acționînd asupra naturii exterioare și modificînd-o pe aceasta, el modifică în același timp propria sa natură"[1].

[1] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, ed. a IV-a, Editura politică, 1960, p. 207.

Omul nu poate fi om decît în măsura în care se produce. Dar el nu se poate produce ca atare decît dacă se raportează necontenit la natură. Acționează din perimetrul socialului, mereu însă cu fața la lumea care îl înconjoară.

Încercînd o imagine vom spune că, dintr-o anumită perspectivă, omul și natura se găsesc față în față. Două forțe care par a nu suferi nici o comparație: Natura este Marele Tot, pe cînd omul este un atom pierdut în infinitatea lumii. Puterea naturii este colosală, pe cînd cea umană este limitată. Natura se manifestă însă spontan, orbește. Omul, ființă inteligentă, poate cunoaște forțele naturii, mecanismele lor și, acționînd prin ofensivă și defensivă, le poate pune să lucreze în locul său și pentru sine. Din forță străină natura devine procesual un aliat. „Propria activitate a naturii — spune Hegel — cum ar fi elasticitatea arcului de ceas, apa, vîntul, este întrebuințată astfel încît ele să înfăptuiască în existența lor sensibilă cu totul altceva decît voiau". Omul „lasă natura să acționeze, privește liniștit la această acțiune și dirijează întregul doar cu un minimum de efort".[1]

Ființă socială, omul se raportează la natură ca obiect de cunoaștere, ca obiect al acțiunii, ca mijloc de muncă. Deci, nu numai ca ambiantă, ca natură naturală, ci în formă umanizată, trecută în planul socialului.

Trecerea de la nivelul natural al existenței la cel social se realizează prin muncă. Omul „mijlocește, reglementează și controlează prin acțiunea sa proprie schimbul de materii dintre el și natură"[2]. Acțiunea nu se desfășoară la întîmplare, oricum: munca este „activitatea îndreptată asupra unui scop"[3]. Sau, cum spune Georg Lukacs, dezvoltînd ideile lui Marx, „prin muncă se realizează o instituire teleologică înlăuntrul exintenței sociale"[4].

Procesele naturii se manifestă stihinic, prin întîmplare, dar nu la întîmplare, în afara cauzalității, a legilor. Fenomenele naturii nu-și datorează existența unei rațiuni, în desfășurarea lor există însă o anumită raționalitate, o ordine. Ele se supun *determinismului obiectiv*. În înfruntarea cu forțele naturii, omul se lovește în fond de acțiunea determinismului. În măsura în care scopurile sale nu concordă cu legile obiective, ele nu se realizează. În această situație, omul este înfrînt de necesitatea oarbă. Rod al rațiunii umane, scopurile nu pot fi transpuse în realitate decît dacă se întemeiază pe raționalitatea proceselor naturale.

În cazul în care instituirea teleologică este corect făcută, existența de tip social apare ca un adaos original față de existența naturală. Prin muncă lumea se supraetajează. În prelungirea principiului cauzalității — propriu naturii — apare acțiunea cu finalitate desfășurată de om. Realitățile concrete se instituie în existență nu numai ca urmare a acțiunii cauzelor (fenomenul x apare din cauza fenomenului y), ci și ca rezultat al efortului desfășurat de om, care, ca ființă conștientă și transforma-

[1] Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, Leipzig, 1932, II, p. 198 s.n.
[2] K. Marx, *op. cit.*
[3] *Ibidem*, p. 208.
[4] Georg Lukacs, *Ontologia existenței sociale*, București, Editura politică, 1975, p. 177.

toare, „introduce“ în existenţă propriile sale scopuri (pentru a apărea x trebuie desfăşurată activitatea z). Drept urmare a activităţilor întreprinse de om, chipul naturii ia o altă înfăţişare.

Instituirea teleologică se realizează — nu în opoziţie cu determinismul obiectiv, ci în prelungirea lui. Scopul urmărit este realizabil, nu prin încălcarea cauzalităţii, ci prin cunoaşterea ei, o cunoaştere care trebuie să instrumenteze acţiunea desfăşurată în vederea transformării realităţii. Munca se realizează într-o ordine anume, sistematic, ordine ce ţine seama de determinismul obiectiv.

Progresele realizate în confruntarea cu natura se explică prin faptul că omul a elaborat în devenirea lui istorică un ansamblu de reguli de acţiune care să asigure împlinirea scopurilor urmărite. Astfel, alături de determinismul obiectiv se instituie şi funcţionează — în planul vieţii sociale — un determinism sui-generis, constituit din ansamblul normelor ce se impun a fi respectate pentru ca victoria să fie de partea omului. Deşi constrîngător, în raport cu fiinţa umană, sistemul normelor statuate ca eficiente limitează arbitrariul, instituirea teleologică incorectă fiind deci funcţional în lupta dusă pentru cîştigarea libertăţii. Prin mecanismul normelor omul îşi disciplinează propriul său efort pentru a disciplina forţele stihinice ale naturii. Edificat într-un proces istoric îndelungat şi mereu supus verificării şi perfecţionării, sistemul normelor acţionale reprezintă strategia necesară în lupta pentru cîştigarea libertăţii, fără de care fiinţa umană ar fi rămas subordonată fatal determinismului obiectiv, o existenţă printre altele.

2. **Raportul om-natură şi credinţa în supranatural**

În lupta titanică dusă de om pentru producerea existenţei sale, el nu a înaintat din victorie în victorie. Înfrîngerile nu puteau să ducă însă la abandon, pentru că orice întrerupere în acest efort ar fi însemnat căderea fiinţei umane. Primejdia înfrîngerii, resimţită de om prin propria-i trăire, se va dovedi, pentru el, permanentă ca urmare a insuficientei dezvoltări sociale. Prin social omul a depăşit natura, dar socialul nu l-a ajutat să învingă pe măsura aspiraţiilor sale.

Situaţia conflictuală care rezultă din neconcordanţa dintre aspiraţie şi putinţă, dintre realitate şi realizare, stă la originea credinţei în supranatural, a practicii religioase instituite ca strategie specifică în vederea optimizării condiţiei umane. Tocmai de aceea, obiectul demersului religios — supranatural — va fi conceput, înainte de toate, ca fiind mai puternic decît omul şi natura. Prin fetiş, totem, duh, zeu sau Dumnezeu, omul a sperat că poate împlini ceea ce a aspirat, pentru că, dat fiind nivelul scăzut al forţelor sale reale, el rămînea mereu mult în urma aspiraţiilor proiectate.

Interacţiunea dintre om şi natură, desfăşurată ca proces de muncă, presupune ca momente succesive, elaborarea scopului, realizarea unei anumite structuri acţionale şi rezultatul acţiunii. Rezultatul depinde atît de cunoaşterea obiectului muncii — şi, în acest caz, de formularea corectă a scopurilor —, cît şi de organizarea corectă a acţiunilor. Faţă de obiect, conştiinţa funcţionează *cognitiv*, în formularea scopului, *pro-*

iectiv, iar în raport cu acțiunea propriu-zisă, *normativ*. Este de la sine înțeles că, sub presiunea imperativelor cîștigării mijloacelor de subsistență, declanșarea acțiunii are loc fără o instrumentare cognitivă și normativă satisfăcătoare, fapt care face imposibilă realizarea corectă a demersului proiectiv. Omul va aspira, în tot lungul istoriei sale, la mai mult decît a putut în fiecare stadiu concret al existenței.

În confruntarea cu obiectul muncii, omul îi opune forța sa de muncă în procesul muncii, care se desfășoară în conformitate cu un sistem de norme ce s-au instituit în baza cunoașterii obiectului, a proprietăților uneltelor și a capacităților sale. Și cum el nu poate amplifica după propria lui voie puterea forței lui de muncă și a mijloacelor de muncă pentru a putea înfrînge rezistența obiectului pe măsura aspirațiilor, îi rămîne să încerce acest lucru în raport cu sistemul normelor. Pentru a depăși insuficiențele manifestate în ciocnirea cu determinismul obiectiv omul va recurge la aplicarea unor strategii variate, mai mult sau mai puțin corespunzătoare naturii obiectului muncii, uneori ca rezultat al inventivității, fără girul descoperirii. Căutarea și elaborarea strategiilor nu se realizează întru totul rațional. Procesul are loc empiric, la nivelul cunoașterii comune: prin metoda tatonărilor, a încercărilor, care se vor dovedi reușite sau nu. În urma unor structuri acționate, în care au fost intercalate și strategii fără acoperire cognitivă și normativă, se ajunge, oricum, la un rezultat. Atingerea lui are loc în baza funcționării determinismului normelor corect instituite. Dar, cum rezultatul apare oricum și în urma strategiilor ineficiente, integrate în structura acționată, el poate fi pus pe seama acestora. Are loc un proces de substituire a temeiului real (determinismul normelor corect instituite) printr-o cauză presupusă (strategia fără întemeiere cognitivă și normativă) numai pentru că efectul (rezultatul) este consecutiv acesteia.

Născute ca rod al inițiativelor și aplicate ca rezultat al unui act opțional, strategiile fără acoperire se vor transforma (și ele) treptat în imperative, în norme reglementative ale acțiunilor umane. După cum ignorarea unei norme corecte, care prescrie ce trebuie făcut sau ce nu trebuie, are necondiționat efecte negative în traducerea scopului în rezultat, tot așa — va gîndi omul pe cale să devină subiect religios — nerespectarea practicilor, instituite cu finalitate, dar fără eficiență nemijlocită, va fi urmată de eșec.

Ideea despre supranatural nu se naște în mișcarea pură a conștiinței, pentru a fi proiectat de acolo în afară, și alăturat realității, ci în practica umană nemijlocită. Actele magice, la care recurge omul primitiv și care, ca acte magice, presupun ideea supranaturalului, se desfășoară nu pe lîngă activitatea de bază, ci ca momente ale acesteia. Ele nu sînt altceva decît etapa finală a procesului de instituire a strategiilor acționale fără eficiență, care au devenit din manifestări ale încercărilor în vederea reușitei, condiții „necesare", prescripții ce nu pot fi ignorate. Credința în supranatural nu este rezultatul unui act spontan, dovada faptului că la un moment dat omul ar fi ajuns la un fel de iluminare spirituală, la înțelegerea raporturilor lui cu lumea într-un anume fel, motiv pentru care va proceda la inventarea unor forțe mai puternice decît el și decît natura, pentru a recurge la ajutorul lor. Istoric, nu gîndul (despre exis-

tența supranaturalului) a precedat, ci practica. Strategiile inițiate de om în baza dorințelor sale subiective, a aspirației de a fi mai mult decît era în fapt nu sînt religioase; ele conțin posibilitatea structurii religioase, a raportării omului la lume nu numai ca agent praxiologic, ci și ca subiect religios. Ele vor constitui temeiul datorită căruia se va naște gîndul despre supranatural.

În analiza originilor religiei nu trebuie plecat de la natură, ci de la condițiile sociale concrete în baza cărora omul se raportează într-un anume fel la natură. Cultul naturii, pe care îl consemnează istoria ca formă particulară de credință arhaică, este un produs tîrziu, o formă evoluată a spiritului religios și nu modul originar al acestuia, cum au crezut unii cercetători ai religiei. Primitivul s-a raportat la natură în măsura în care l-a interesat practic, pentru ca, pornind de la ea, să-și construiască propria sa existență, și nu de dragul de a o cunoaște sau pentru a medita asupra ei. Natura se opune omului prin faptul că nu i se oferă așa cum dorește acesta. Orice act de muncă, de trecere a ceea ce există ca realitate naturală în existența socială, are de înfrînt rezistența obiectului muncii. Iar supunerea obiectului ar fi însemnat supunerea, transformarea supranaturalului din moment ce acesta este presupus a fi în lucru. O asemenea relație (și sistemul mentalităților care ar fi însoțit-o) este greu de conceput pentru ființa firavă care se înălțase pe două picioare, pentru a putea, cu mîinile rămase libere, să înfrunte supranaturalul. Supranaturalul trebuie să-i fi apărut omului din acele vremi mai ales ca aliat și nu ca vrăjmaș, ca mijloc de ordonare și dominare a lumii și nu ca forță generatoare de dezordine, de stihie.

Supranaturalul s-a instituit — ca idee — în raport cu practica, legat de aceasta, în primul rînd pentru o mai bună organizare a ei, pentru ca, în acest mod, să fie ordonată (practic, dar și prin conștiință) lumea naturală imediată și, în ultimă instanță întreaga realitate, Universul. Credința despre existența supranaturalului va fi legată mai degrabă de procesul de instituire de norme, de așezare a celui de-al doilea tip de determinism, decît de procesul cunoașterii determinismului obiectiv.

Realitățile naturale, precum corpurile cerești, Soarele, Luna, Stelele, sau anumite animale etc. vor fi venerate nu ca obiecte ale acțiunii — în care caz funcționează prioritar procesul de cunoaștere — ci ca „elemente“ intercalate în instituirea teleologică. Ele „fac“ parte din condițiile supunerii obiectului muncii, fiind alături de om și nu opuse lui.. Nu este vorba de o venerare în sine a lor, ca modalități existențiale ale naturii, ca fragmente din natură. Prin mecanismele gîndirii religioase, asemenea realități sînt „rupte“ din cadrul lor natural pentru a trece în universul uman, ca mijlocitori între om și lumea naturală nesupusă.

Confruntarea dintre om și natură reprezintă o condiție și un mod determinant pentru un fel anume de a gîndi, pentru elaborarea și ordonarea elementelor de conținut ale gîndirii. Ceea ce se petrece în actul muncii se extinde, printr-un proces de generalizare *sui-generis* — în cadrul unui proces istoric îndelungat și în actul gîndirii. Constatîndu-se pe sine ca ființă volitivă și transformatoare, capabilă să anticipeze rezultate și să pună în acțiune forțe pentru atingerea lor, omul a gîndit aidoma și asupra naturii, a restului lumii. Nu numai activitatea de

muncă se instituie teleologic, ci orice proces natural. Totul se desfășoară cu finalitate. Ca și omul, în locul lui, și, în orice caz, cu o eficiență mult sporită, acționează forțe care determină cursul evenimentelor. Supranaturalul este, într-un fel, un analog al omului (și cumva alături de el), acționînd, în raport cu natura, teleologic. Și dacă în instituirile sale teleologice omul poate greși, supranaturalul îl poate suplini, asigurînd prin ordinea pe care o determină în desfășurarea evenimentelor, împlinirea a ceea ce nu poate realiza el. Supusă imperativului de a exista — și nu oricum, ci numai ca om — acesta a trebuit să acționeze în fața naturii fără o instrumentare cognitivă și normativă satisfăcătoare, dar mai ales fără mijloacele materiale necesare. De aceea, pentru a-și asigura succesul el se va raporta la supranatural, sperînd în intervenția lui. Și nu se va rezuma numai la speranță. În ipostaza de subiect religios, el va recurge la mijloace variate pentru a determina lumea cerului să vină în întîmpinarea lui, pentru a-și construi o viață omenească pe pămînt.

3. Progresul cunoașterii — condiție fundamentală în supunerea și valorificarea naturii

Manifestîndu-se în raport cu natura ca subiect, aceasta îi va apărea omului ca o lume străină. Nu necondiționat însă și potrivnică. Treptat, ea va fi supusă, pentru a-i deveni aliat. Succesele repurtate de om în confruntarea cu natura își au temei în efortul întreprins pentru cunoașterea realităților cu care el interacționa. La începutul istoriei și pentru o foarte îndelungată perioadă de timp acțiunea a fost instrumentată și asistată de o cunoaștere elementară, empirică, necritică, alături de care puteau ființa erorile demersului religios. Procesual, gîndul se înalță pînă la nivelul cunoașterii științifice, prin care se urmărește dezvăluirea sistematică a aspectelor esențiale ale realității, de domeniul determinismului obiectiv.

Geometria a fost mai întîi, cum îi spune și numele, geo-metrie (și mai tîrziu știința formelor spațiale), știința măsurării pămîntului (de pe malurile cursului inferior al Nilului) și nu a Pămîntului. Interesul științific s-a orientat spre probleme implicate în marea confruntare a omului cu forțele exterioare lui. Învățînd să măsoare cu exactitate științifică, el a reușit să domine mai bine condițiile existenței sale și, ca atare, să-și optimizeze propria sa existență.

Întrucît cunoașterea științifică presupune pregătire, specializare, fiind o formă aparte de activitate, un rezultat al diviziunii muncii, ea va fi profesată numai de o minoritate restrînsă. Casta preoților va încerca să-și asigure monopolul asupra cercetării și rezultatelor științei. Dovadă a forței și măreției omului — prin care acesta își amplifică puterea în confruntarea cu natura —, știința este transformată într-o anumită măsură în mijloc, pentru întărirea puterii clericare, pentru asigurarea dominației omului de rînd. Ea devine un bun rezervat unor „aleși", fiind considerată ca ceva sacru — asemeni obiectului credinței religioase — care trebuie păzit cu strășnicie, ținut în secret față de cei mulți. Și aceasta nu întîmplător: calculul corect efectuat, anticiparea unei eclipse, a revărsă-

rilor etc. se adeveresc mărind prestigiul acelora care le efectuează, în timp ce prorocirea neconfirmată îi poate pune pe clerici într-o lumină nefavorabilă. Lucrătorul pămîntului privea revărsarea Nilului ca pe o minune, aşteptată cu teamă şi speranţă în fiecare an, şi pentru a cărei producere se va ruga cu înfrigurare, sperînd în bunăvoinţa intervenţiei divine. Pentru cler însă fenomenul nu era inexplicabil. Arheologia a adus la lumină un întreg sistem de supraveghere a debitului apei. Creşterea nivelului constatată undeva pe cursul mijlociu al fluviului făcea posibilă anticiparea revărsărilor în Egipt. Cînd se apropia timpul creşterii apelor preoţii dădeau de ştire faraonului, care organiza servicii religioase, aducînd Nilului rugăciuni. În mormîntul unuia dintre faraoni a fost descoperită următoarea inscripţie: „Numai ascultînd rugăciunile mele, Nilul şi-a revărsat apele pe cîmpiile dimprejur şi pe vremea mea nimeni n-a flămînzit“*.

Rod al gîndului înaintat, al efortului de descifrare a mecanismelor determinismului obiectiv, ştiinţa a fost pusă în slujba religiei, deşi, prin natura sa, este opusul acesteia. De aceea, de îndată ce cunoaşterea ştiinţifică a început să-şi construiască propriul său drum va înainta în pofida tuturor piedicilor, oricît de mari ar fi fost ele; cum a şi fost cea religioasă. Iar atunci cînd va atinge stadiul ştiinţei constituite, manifestîndu-şi independenţa de religie, progresul ei se accelerează „proporţional cu pătratul depărtării în timp de la punctul de plecare“[1]. Ideea lui Engels a fost confirmată de dezvoltarea ulterioară a ştiinţei. „Toate acestea arată cu o consecvenţă şi regularitate impresionante că dacă orice sector suficient de mare al ştiinţei este măsurat în orice mod raţional, modul normal de creştere este exponenţial. Aceasta înseamnă că ştiinţa creşte cu dobîndă compusă, înmulţindu-se cu o anumită cantitate fixă în decursul unor perioade egale de timp“[2]. Pentru înţelegerea intuitivă a progresului înregistrat de omenire — necondiţionat şi în baza progresului cunoaşterii, care, în formă superioară, se realizează ca ştiinţă — inginerul elveţian Gustav Echelberg recurge la următoarea analogie: „Se consideră că vîrsta omenirii este egală cu aproximativ 600 000 de ani**. Să ne imaginăm această mişcare a omenirii în forma unei curse de maraton pe distanţa de 60 de kilometri, care, începînd dintr-un punct oarecare se continuă către centrul unuia dintre oraşele noastre considerat ca finiş.

* Nu trebuie să rezulte, din exemplul dat, că faraonul şi clerul ar fi fost în fapt atei şi că simulau numai ritualul şi credinţa în supranatural. În sistemul religiei cunoaşterea însăşi este considerată un dar divin. Numai că nu oricine este înzestrat cu acest dar. Într-un imn, faraonul se adresează astfel zeului: „Tu eşti în inima mea şi nimeni în afară de fiul tău (adică faraonul — C.D.) nu cunoaşte ceea ce ai iniţiat în planurile tale şi în puterea ta“.

[1] Friedrich Engels, *Dialectica naturii*, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1954, p. 195.

[2] Derek J. de Solla Price, *Ştiinţă mică, ştiinţă mare*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1971, p. 25—26.

** Ultimele cercetări referitoare la antropogenezi situează momentul desprinderii omului de animalitate dincolo de două milioane de ani.

Prin urmare, o mare parte din distanța aceasta de 60 de kilometri se întinde pe un drum foarte greu — prin crînguri și păduri virgine — despre care nici nu știm nimic; abia la capăt, după 58—59 de kilometri, găsim alături de arme primitive, desene din peșteri, ca prime semne ale culturii și abia la ultimul kilometru de drum apar tot mai multe semne ale agriculturii.

Cu două sute de metri înainte de finiș, drumul, acoperit cu dale de piatră, trece pe lîngă întăriturile romane.

Cu o sută de metri înainte de finiș, alergătorii noștri sînt înconjurați de construcțiile orășenești medievale.

Pînă la finiș rămîn încă 50 de metri, acolo stă un om care urmărește cursa cu ochi inteligenți și înțelegători — aceștia sînt ochii lui Leonardo da Vinci.

Au rămas numai zece metri! Ei încep cu lumina torțelor și iluminarea sărăcăcioasă a lămpilor cu unsoare.

Dar, odată cu saltul la ultimii cinci metri, se întîmplă o minune uluitoare, lumina inundă drumul de noapte, căruțe fără animale de tracțiune fug în goana mare, se aude zgomot de mașini în văzduh și alergătorul uimit este orbit de lumina proiectoarelor televiziunii, asaltat de mulțimea reporterilor radioului"[1].

Cunoscînd legile, proprietățile realităților naturale, omul a trecut treptat de la unealta primitivă universală la unelte specializate, de la forța sa musculară și cea animală la forța vîntului și a apei, de la munca depusă de sine la lucrul mașinii care înlocuiește procesual efortul său fizic și folosește drept sursă de energie cărbunele, petrolul, electricitatea și, mai apoi, de la mașinile clasice la cele automate care înlocuiesc integral forța de muncă a omului pentru un anume gen de activitate, pentru ca, în ultima etapă, să se treacă la folosirea energiei atomice și la mașini care îndeplinesc sarcini asemenea gîndului omenesc. Natura este urmărită printr-un complex sistem de observație, fiecare „pulsație" a sa fiind, într-un fel, înregistrată și interpretată. Omul nu mai trăiește în mijlocul naturii, ci face din natură mijloc al traiului său. Pentru aceasta el trebuie să știe ce se petrece la toate coordonatele geografice și dincolo de limitele pămîntești. Asemenea clinicianului, el ascultă natura, o privește, provoacă efecte cu ajutorul aparatelor pentru a asigura buna desfășurare a proceselor sociale începînd cu cele productive și terminînd cu cele de domeniul culturii spirituale. Procesul, desigur este mult mai complex. Ca urmare a instrăinării, rezultatele științei pot prilejui temeiuri pentru resuscitarea fenomenului religios. Fapt este însă că mecanismele marelui sistem social se desfășoară cu o anumită funcționalitate pentru că mecanismele marelui sistem natural sînt urmărite de mii și mii de senzori, iar informațiile sînt prelucrate de mii de creiere electronice și omenești.

Prin știință omul a depășit granița mediului său terestru dovedindu-și capacitatea de a deveni o ființă cosmică. Navele spațiale reprezintă, în fond, fărîme de existență pămîntească pătrunse în Univers. Natura extraterestră a trebuit să le „accepte" prezența în imperiul ei,

[1] G. Erchelberg, *Der Mensch und die Technik*, Zürich, 1953, p. 16—17.

pentru că prin ele fiinţează gîndul omenesc întemeiat ştiinţific, care s-a dovedit mai tare.

Mediul în care îşi desfăşoară activitatea cosmonauţii nu reprezintă întru totul o excepţie. Ca urmare a progresului tehnic, mase tot mai largi de oameni trăiesc într-un mediu construit care poate fi comparat, dintr-o anumită perspectivă, cu nacela cosmică. Ecosistemul natural în care omul şi-a făcut prezenţa în urmă cu aproximativ două milioane de ani a fost modificat pe tot parcursul dezvoltării sociale. Supunerea naturii, pe baza cunoaşterii ştiinţifice, a dus la construirea unui nou mediu de viaţă, la un sistem ecologic ce funcţionează într-o anumită măsură în conformitate cu exigenţele raţiunii umane. Ştiinţa, tradusă în bunuri şi valori, este prezentă în viaţa de toate zilele a omului contemporan, numai că aceasta în unele condiţii nu sesizează necondiţionat că trăieşte în mijlocul realizăriilor ştiinţei şi prin ele.

4. Conştiinţa religioasă — expresie a înstrăinării umane

În lupta cu forţele naturii omul a trebuit să construiască şi să practice sistemul normelor acţionate pentru a „înfrînge“ rezistenţa determinismului obiectiv care acţionează în natură. Constatîndu-şi neputinţa (relativă) în această confruntare, el a recurs la strategia actului religios, la credinţa că (există şi că, deşi) poate fi ajutat de forţele supranaturale. Firesc era ca, odată cu perfecţionarea sistemului său acţional în baza cunoaşterii şi cu atît mai mult atunci cînd aceasta se realizează în formă ştiinţifică, să renunţe la iluzia existenţei şi a ajutorului divin. Realitatea istorică demonstrează însă contrariul.

În confruntarea cu natura, omul a repurtat succese succesive în ciuda neajunsurilor datorate nivelului scăut al forţelor productive. Dar el nu a beneficiat în mod plenar de pe urma victoriilor sale. Acţionînd ca fiinţă socială, împotriva mediului natural, omul a reuşit treptat să-l supună pe acesta din urmă. Dar, paradoxal, cu cît a înaintat mai mult în imperiul naturii, cucerind noi şi noi domenii, îndepărtîndu-se astfel de propria sa origine biologică, manifestîndu-se ca fiinţă socială, între el şi societate s-a creat o prăpastie tot mai adîncă. În faţa omului s-a creat un al doilea front — cel social. Nu putea vieţui în afară societăţii — pentru că oricînd ar fi fost la discreţia forţelor stihinice ale naturii — dar nici nu se putea realiza deplin în cadrul mediului creat de el. Omul, fiinţă superioară, pare a fi strivit în vîrtejul confluenţelor determinismului natural şi cu cel social.

Starea contradictorie în care îşi desfăşoară existenţa se datorează faptului că, supunînd lumea străină a naturii omul creează o lume înstrăinată de el, o lume în care îşi dăruie fiinţa sa, dar care se întoarce împotriva lui. Creşterea puterii în raport cu natura, realizată în baza progresului cunoaşterii, — şi, se înţelege, a efortului său ca agent productiv — se traduce, corespunzător, în creşterea puterii înstrăinate şi, respectiv, în diminuarea puterii omului faţă de această lume. El se simte tot mai neputincios în raport cu forţele stihinice ale mediului social. Cauza socială a religiei nu a dispărut. Dimpotrivă, ea s-a amplificat, ipostaziindu-se în noi şi noi modalităţi. Mai mult: însăşi natura, care cel

mult îi este străină, poate fi înstrăinată de propria sa esență prin calul troian al civilizației, pentru a deveni, în anumite privințe, potrivnică ființei umane și vieții în genere. În consecință, născută din neputința de a domina forțele naturii, religia devine o necesitate pentru omul înstrăinat de lumea sa, deși el a înaintat necontenit în înfruntarea cu natura. Într-o lume pămînteană neomenească nu se poate trăi fără gîndul despre existența unei lumi cerești supraomenești, o lume construită pentru salvare, dar care apasă asupra sufletului omenesc asemeni unui coșmar. Numai gîndul filozofic, s-a ridicat, temerar în forma lui materialistă, pînă la convingerea inexistenței surpanaturalului.

Omul contemporan trăiește într-un mediu creat de știință, beneficiază de roadele acesteia cotidian în tot lungul vieții sale. Și, totuși, el (unii) profesează idei generate de omul neputincios al timpurilor trecute, reproducînd în conștiință starea acestuia. Știința îi pune la dispoziția vieții ultimele sale cuceriri; dar el recurge la idei antiștiințifice pentru că viața socială în care își desfășoară existența îl copleșește cu agresivitatea ei.

5. Trecerea de la devenirea spontană a societății la creația conștientă a vieții sociale — condiție fundamentală a emancipării omului de religie

Devenirea ființei umane se realizează ca proces contradictoriu. Ea s-a înălțat tot mai mult în raport cu natura în baza progreselor realizate prin victoriile cunoașterii, dar, înălțînd edificiul socialului a rămas, cumva, la subsolurile acestuia, dovedindu-se tot mai neputincioasă în fața determinismului obiectiv al vieții sociale. O atare situație îl va pune pe om în dependență de forțele exterioare lui, determinîndu-l să se raporteze la supranatural, care (conceput a fi), mai puternic decît el și acesta, ar putea să intervină în favoarea sa pentru a-și domina condițiile, sau măcar pentru a se realiza într-o altă lume, pentru că nu se poate împlini aici, pe pămînt. „Neputința claselor exploatate în lupta împotriva exploatatorilor — scrie Lenin — generează tot atît de inevitabil credința într-o viață mai bună pe lumea cealaltă, cum generează neputința sălbaticului în lupta cu natura credința în zei, în diavoli, în minuni etc.“[1].

Victoria omului împotriva propriilor sale iluzii nu poate avea loc numai ca urmare a creșterii dominației sale asupra naturii, ci, necondiționat, prin dominarea mediului social care s-a dovedit potrivnic ființei sale. Aceasta presupune sfărîmarea cadrului social datorită căruia valorile și bunurile realizate de el se transformă în forțe ostile, străine vieții lui. Prin cunoașterea determinismului social — realizată de teoria materialismului dialectic și istoric și, în baza acesteia, de întregul sistem al științelor sociale — și lupta practică, revoluționară pentru depășirea vechii orînduiri se trece în fapt, de la funcționarea și devenirea spontană

[1] Marx, Engels, Lenin, *Despre religie*, București, Editura politică, 1974, p. 461.

VIII. FACTORI, FORME ȘI METODE ALE EDUCAȚIEI MATERIALIST-ȘTIINȚIFICE ȘI UMANIST-REVOLUȚIONARE

Formarea şi dezvoltarea conştiinţei socialiste a maselor, făurirea personalităţii omului de tip nou constituie o parte integrantă a procesului de transformare revoluţionară a societăţii noastre. Pornind de la teza fundamentală a concepţiei materialiste asupra istoriei, potrivit căreia existenţa socială determină conştiinţa socială a oamenilor şi subliniind rolul activ, transformator al conştiinţei, capacitatea acesteia de a exercita o puternică înrîurire asupra mersului înainte al societăţii, de a deveni o forţă motrice a progresului social, partidul nostru desfăşoară o amplă şi sistematică muncă de educare a maselor. În societatea noastră s-a constituit şi se dezvoltă un *sistem general şi permanent al formării conştiinţei socialiste,* bazat pe o concepţie unitară asupra educaţiei şi culturii. Aşezat în linii generale pe baza unor structuri relativ stabile şi unitare, sistemul general al educaţiei socialiste a maselor se află — în ceea ce priveşte funcţionalitatea şi performanţele sale, reclamate de etapa actuală a dezvoltării societăţii noastre — în *plin proces de trecere la o calitate nouă, superioară a tuturor actelor de instruire şi formare a omului nou.* „Putem spune cu mîndrie — sublinia tovarăşul Nicolae Ceauşescu — că în România socialistă se ridică un om nou, profund devotat idealurilor socialismului şi comunismului, înarmat cu noile cuceriri ale cunoaşterii, cu ideologia revoluţonală, ştiinţifică a partidului nostru."[1]

1. Trăsăturile generale, conţinutul şi pîrghiile educaţiei materialist-ştiinţifice

Trăsăturile generale, definitorii ale educaţiei materialist-ştiinţifice sînt unitatea, dinamismul, complexitatea, permanenţa şi multilateralitatea. Caracterul *unitar* rezultă atît din fundamentele sale filozofice, reprezentate de concepţia materialismului dialectic şi istoric, a socialismului ştiinţific, cît şi din convergenţa tuturor acţiunilor educative spre realizarea sa optimă. *Dinamismul* desemnează capacitatea sa de a dobîndi ritmuri înalte, în concordanţă cu întreaga dezvoltare a societăţii, de a se deschide permanent spre nou, spre valorile culturii, de a beneficia activ de achiziţiile ştiinţei şi tehnicii contemporane, precum şi de cele mai noi

* Nicolae Ceauşescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român,* Bucureşti, Editura politică, 1979, p. 81.

și eficiente strategii și tehnologii educaționale. *Complexitatea* educației materialist-științifice izvorăște din interdependența a numeroși factori care intervin în alcătuirea sa — informaționali, instituționali și spontani, obiectivi și subiectivi, logici și exologici (afectivi), permanenți și temporari etc. Caracterul său foarte complex necesită, cum se va vedea, nu numai deslușirea „verigilor principale" care se înscriu în strategia globală a desfășurării sale, ci și adecvarea la trăsături ale microgrupurilor sociale și chiar ale fiecăruia dintre membrii acestora. Educația materialist-științifică este un proces *permanent*, întrucît se desfășoară atît *longitudinal* (de-a lungul întregii opere de construcție socialistă și în perspectiva trecerii la comunism), cît și *transversal* (pe parcursul vieții omului, în toate momentele și etapele sale). Ca atare educația materialist-științifică nu poate și nu trebuie să aibă caracterul unei campanii, ci trebuie să se desfășoare continuu și gradat, implicînd totodată deplasarea treptată a accentelor acțiunii educative dinspre recuperarea celor care se află sub influența concepțiilor mistico-religioase, spre *prevenția socială* a apariției acestor concepții. Ca proces *multilateral*, educația materialist-științifică traversează toate componentele și structurile de personalitate, are o sferă largă de implicații și influențe în raport cu totalitatea determinărilor personalității omului nou. În planul acțiunii educative trăsăturile generale ale educației materialist-științifice trebuie să formeze un ansamblu unitar, să fie interdependente, să comporte o mare variabilitate a modurilor lor de manifestare. Educația materialist-științifică trebuie să se integreze organic cu toate componentele educației socialiste a tineretului, a maselor, nu poate fi tratată separat și parțial, ca un domeniu strict specializat. Această precizare de principiu este deosebit de importantă pentru activitatea practic-educativă, în cadrul căreia *fiecare trăsătură generală în parte, precum și toate la un loc, trebuie să-și găsească un mod de exprimare particular.*

Trăsăturile generale au un rol și o semnificație metodologică deosebite, directivînd metodele și formele concrete de realizare a unei personalități umane în care să se îmbine armonios *concepția științifică — materialist-dialectică și istorică despre lume și viață — cu atitudinea ateistă activă, militantă, aceste două laturi desemnînd, în unitatea și diferențialitatea lor, conținutul manifest al educației materialist-științifice.* Vom distinge, de asemenea, un *conținut latent* al acesteia, care cuprinde *mai întîi procesul complex al modelării unor mecanisme psihologice ale omului,* multe dintre ele fără o capacitate aparentă de a se transduce în planul suportului psihic al concepției despre lume, mecanisme care conduc la generarea treptată a motivațiilor, a trăsăturilor de voință și de caracter, a afectivității și imaginației, toate acestea fiind surse de formare și susținere, de dezvoltare a unor convingeri puternice, materialist-științifice. Este de subliniat acest aspect, pentru că — așa cum arată experiența — numeroase prejudecăți, mentalități și chiar concepții mistico-religioase ale unor oameni, împreună cu manifestările lor la nivelul comportamentelor și atitudinilor, se nasc pe terenul unor fenomene de destructurare psihică, izvorîte din situații și împrejurări sociale și care sînt în bună măsură de natură emoțional-afectivă. Este așadar in-

suficientă doar satisfacerea unor componente logic-cognitive ale concepției științifice despre lume. *Formarea acesteia nu se poate reduce la însușirea (oricît de amplă) a cunoștințelor, la instruire în sens larg, ci necesită în același timp pătrunderea forțelor educative în laboratorul intim al psihologiei umane,* conservarea și consolidarea echilibrului psihologic al omului, cultivarea atentă a disponibilităților psihice pentru încrederea omului în sine însuși și în cei din jurul său, în puterea științei și tehnicii de a transforma lumea în concordanță atît cu propriile sale legități, cît și cu nevoile și aspirațiile oamenilor.

Distincția dintre conținutul manifest și cel latent al educației materialist-științifice ne permite, de asemenea, să sesizăm că traducerea în scopuri a conținutului precis definit (concepție științifică, umanistă și atitudine ateistă) este mediată și de procesele social-economice, care conturează condiția umană în societate, de măsura în care, chiar pînă la nivelul unor comunități sau microgrupuri sociale, se acționează pentru rezolvarea problematicii omului, pentru dezvoltarea acelor raporturi economice și sociale care să dobîndească, tot mai mult pentru indivizi, semnificația generală a capacității crescînde a societății noastre de a soluționa cele mai complexe probleme pe care le are omul. *Organizarea întregii vieți a oamenilor, în toate mediile sociale și culturale, în tot mai deplină concordanță cu problematica omului, cu principiile socialismului și comunismului, constituie și o acumulare de experiență a învățării sociale,* aceasta avînd, de asemenea, rolul de conținut latent al educației materialist-științifice. Asigurarea finalităților umaniste ale totalității proceselor economice și sociale constituie, totodată, izvorul obiectiv deosebit de complex — datorită medierilor, inter și intradeterminărilor sale — al genezei omului nou, care este capabil să afirme o reală concepție științifică, umanist-revoluționară despre viață și despre sine, ca făuritor al propriului său destin.

Cele două dimensiuni ale conținutului latent al educației materialist-științifice, puse în evidență de studii și cercetări de psihologie și sociologie a educației și a religiei, nu pot fi nicidecum neglijate în acțiunea educativă nemijlocită, în care se instituie un raport dialectic, osmotic și contradictoriu între variabilele care definesc elementele manifeste și cele latente. Există, desigur, în unele medii sociale, un decalaj între organizarea vieții oamenilor ca experiență a învățării sociale și conținutul manifest, activ, de natură informațională, al formării concepției științifice despre lume. Acest decalaj, în fața căruia nu putem adopta o atitudine fatalistă și defetistă, poate lua forma unei contradicții destructurante atunci cînd latura influențelor manifeste, materialist-științifice este puternic accentuată, în timp ce experiența de învățare socială a oamenilor rămîne mult în urmă, nu susține — prin procese economice și sociale corespunzătoare — propaganda ateistă existentă. Iată de ce este pe deplin întemeiată teza din documentele partidului nostru, ale Congresului al XII-lea al partidului despre necesitatea realizării unei *puternice unități între activitatea economică, cea organizatorică și cea politico-educativă,* astfel încît propaganda (inclusiv cea materialist-științifică și umanistă) să-și găsească un puternic suport existențial în realitatea vieții oamenilor. Realitatea trebuie să alimenteze efectiv și tot mai mult justețea și

întemeierea propagandei, a muncii politico-ideologice, concreșterea celor două laturi presupunînd o intensă muncă de organizare a maselor, în concordanță cu cerințele satisfacerii problemelor complexe ale omului, ale condiției sale în societate, ale răspunderilor și drepturilor care îi revin. În *educația materialist-științifică, parte inseparabilă a procesului amplu de transformare revoluționară a societății,* este necesar să avem permanent în vedere *imperativul strategic al folosirii tuturor pîrghiilor de natură existențială, comunicațională și psihologică.* La intersecția acestor trei nivele sau momente se constituie terenul acelor fapte și fenomene psiho-sociale, tipice pentru *climatul general al educației materialist-științifice* și care cuprinde multe elemente favorizante, dar și unele frenatorii.*

În educarea materialist-științifică, umanist-revoluționară este necesar să se acorde un loc deosebit rolului formativ al stărilor și fenomenelor psiho-sociale (opinii colective, mentalități, stări de spirit, tradiții etc.) care — prin puterea lor de contagiune și mobilizare socio-afectivă — *modelează puternic personalitatea umană, îi oferă deschideri spre comunitate, antrenează indivizii în situații cu caracter de masă, creează structuri de comportament și de atitudine, oferă condiții subiective indispensabile ale închegării unor elemente de concepție asupra lumii, asupra vieții.* Insistăm asupra acestui aspect și pentru că, așa cum arată datele unor cercetări sociale de teren, nu sînt puține cazurile în care unele elemente ale tradițiilor laice, ale ritualurilor de inițiere a tinerilor în „tainele" vieții comunitare au fost preluate și sînt conservate de instituții de cult, de unele grupări religioase, care le folosesc pentru convertire la credință și prozelitism. Succesul educației materialist-științifice este dependent de acțiunea largă a *promovării valorilor autentice ale culturii naționale și universale.* Numai în măsura în care se sprijină pe un conținut cultural superior al muncii și vieții oamenilor, pe o largă circulație a valorilor spirituale create de geniul uman, educația materialist-științifică atinge cote înalte de finalitate și eficiență. Multe practici și credințe religioase, îndeosebi cele dizidente, găsesc o poartă de pătrundere și înrîurire în mediile slab culturalizate, neomogene cultural sau relativ destructurate valoric. În colectivitățile sociale puternic motivate valoric, caracterizate prin activism și participare la creația culturală, apariția unor manifestări religioase este considerabil îngrădită, pînă la a fi ex-

* Ne vom referi doar la cîteva ilustrări ale problemei. Climatul muncii, de pildă, constituit la nivelul unor echipe de muncitori sau la nivel de secție devine favorizant în raport cu sarcinile educației materialist-științifice nu numai dacă în alcătuirea sa predomină satisfacțiile în raport cu insatisfacțiile, ci și dacă primele au un puternic suport motivațional, dacă există o motivație superioară a muncii. Tradițiile, de asemenea, reprezintă fenomene psiho-sociale care au un puternic rol modelator și care — atunci cînd sînt conservate numai în spațiul unor semnificații religioase sau manipulate de instituții de cult — pot fi pîrghii de convertire la credință a unor oameni care, cultivîndu-și nevoia de spirit comunitar, nu găsesc alt spațiu de satisfacere a acesteia, de natură laică sau desacralizată.

clusă cu desăvîrșire. Raportul strîns, de dependență, dintre conținutul valoric al vieții spirituale a oamenilor („subiectivarea valorilor") și concepția lor despre lume are multiple implicații practice. De aceea, vom spune că *difuziunea socială a culturii* („cultura de masă", cum i se mai spune, cu o expresie relativ improprie) *constituie o cale însemnată a realizării obiectivelor educației materialist-științifice a maselor*. Satisfăcînd nevoi și aspirații culturale, promovînd spiritul umanist-laic, construind capacități de evaluare critică, difuziunea culturii poate face din orizontul spiritual al oamenilor un suport al încrederii lor depline în puterea „demiurgică" a omului asupra lumii și asupra lui însuși.

În concluzie, vom spune că educația materialist-științifică antrenează un ansamblu complex de factori obiectivi și subiectivi, care ne obligă s-o privim ca demers practic-formativ de foarte largă cuprindere și profunzime socială și care refuză tratarea sa ca scop în sine sau ca „segment" oarecare al lanțului influențelor educative specializate sau nu, sistematizate sau nu din societate. În ultimă analiză, modul de a gîndi și concepția științifică despre lume, precum și atitudinile ateiste reprezintă o rezultantă multiplicată a tuturor influențelor educative, o stare a conștiinței de sine și a atitudinii umaniste, critic-revoluționare, pe care o are prototipul uman al societății noastre, în tendențialitatea dezvoltării sale istorice. Educația materialist-științifică, neputînd fi așezată pe același plan, de echivalență funcțională, cu diferitele laturi ale educației socialiste (intelectuală, morală, estetică, juridică), trebuie înțeleasă, prin excelență, ca *dimensiune de definiție a întregului sistem al educației socialiste, ca indicator sintetic, de stare a acestuia, reflectînd unele dintre cele mai profunde mutații care se produc în „personalitatea de bază" a societății socialiste multilateral dezvoltate și prefigurînd prototipul uman al comunismului.*

În plan operațional, modelul teoretic al educației materialist-științifice va căpăta, desigur, unele determinări particulare, își va subsuma *strategii și tehnologii specifice, potrivit unor variabile ale acțiunii formative nemijlocite*, pe care le vom prezenta în continuare. Toate acestea trebuie să fie utilizate în perspectiva opțiunii teoretice generale, valoarea lor instrumentală nefiind aceea a unor „rețete", ci a unui *ghid de selecție și orientare a alternativelor acțiunii educative* și a cărui punere în mișcare și eficiență sînt dependente în mare măsură de *competența, pasiunea și creativitatea educatorului individual sau colectiv*, conștient de rosturile și misiunea sa socială.

2. Trăsături particulare, cerințe metodologice și forme ale educației materialist-științifice

a) *Premise ale muncii de educare materialist-științifică*

Activitatea de educare materialist-științifică a diferitelor categorii de oameni ai muncii, a tineretului îndeosebi, trebuie să pornească, în chip necesar, de la *cunoașterea concretă* a stări educaționale și a preocu-

părilor spirituale ale oamenilor. Desigur că, pe baza transformărilor revoluționare profunde din societatea noastră, a intensei munci politico-educative și culturale desfășurate sub conducerea partidului, s-a format, la scară de masă, o nouă viziune a oamenilor asupra lumii, o concepție științifică și o atitudine înaintată, paralel cu scăderea influenței instituțiilor religioase în toate domeniile de activitate.

Principala caracteristică a concepției despre lume a maselor, a diferitelor categorii ale populației este tot mai mult aceea a conținutului său științific, înaintat, căruia i se dă expresie prin atitudini laice active, prin manifestări ateist-științifice și umanist-revoluționare, prin dezinteres față de activitatea spirituală sau organizatorică a cultelor de diferite tipuri.

Munca de educare materialist-științifică poate și trebuie să pornească de la valorificarea tot mai intensă a tendinței generale de înscriere a vieții spirituale a oamenilor în coordonatele concepției științifice despre lume și viață.

În același timp, așa cum sublinia tovarășul Nicolae Ceaușescu la Congresul al XII-lea al P.C.R., anacronismul concepțiilor și atitudinilor mistico-religioase din societatea noastră nu presupune nicidecum o slăbire a muncii de educare, ci, dimpotrivă, intensificarea sa. Realitatea arată că n-au dispărut încă toate formele de gîndire neștiințifică, de afirmare a unor concepții idealiste, a unor prejudecăți și practici mistice, obscurantiste, a atitudinilor religioase. În unele privințe, mai cu seamă în sfera de manifestări a unor culte și grupări religioase neoprotestante, se remarcă încercări de înviorare și a propagandei și de prozelitism.

Aderarea unor tineri la practicile unor culte și grupări religioase este acompaniată de manifestarea anumitor fenomene de destructurare a vieții lor spirituale, cum ar fi scepticismul și fatalismul, contestarea valorilor, conservatorismul și schematismul în gîndire, dezinteresul față de viața social-politică. Întrînd în sfera de influență a unor secte religioase, unii tineri ajung să se sustragă de la exercitarea drepturilor și obligațiilor civile, adoptă atitudini marginale, se izolează de circuitul normal al vieții sociale, devin introspectivi, se refugiază în diferite dogme și prejudecăți.

Se manifestă, de asemenea, unele fenomene psihosociale care, fără a avea un caracter religios elaborat și sistematizat, pot să antreneze spre derută spirituală și credințe mai structurate. Este vorba de cultivarea unor superstiții în viața de toate zilele, de interesul difuz și spontan pentru prezicătorie, „ghicit" și astrologie, de atitudini necritice față de unele explicații irațională ale unor fenomene din natură și societate, de portul unor obiecte religioase sau cu semnificație mistică, de frecventarea unor ceremonialuri proprii instituțiilor de cult și altele.

Cunoașterea concretă a tuturor acestor manifestări, precum și a celor care decurg din credințe declarate, devenite la unii oameni mod de a fi, este o cerință de fond a așezării muncii educative pe baze reale, concrete, a orientării combativității concepției științifice despre lume în cunoștință de cauză, spre obiective clar definite și cît mai riguros delimi-

tate. *Caracterul concret al educației materialist-științifice presupune deci o temeinică și profundă cunoaștere a caracteristicilor vieții spirituale și atitudinale a celor cu care se lucrează*, o „diagnoză" realistă a dinamicii acestela, diferențierea conținutului, metodelor și formelor de influențare educativă potrivit funcționalității fiecărei instanțe educative, precum și particularităților de mediu socio-cultural, profesiune, vîrstă, sex, ale altor variabile care definesc diferitele categorii și straturi ale populației.

O premisă substanțială, poate cea mai importantă a educației materialist-științifice, este aceea a evaluării riguroase și punerii în mișcare a tuturor resurselor de care dispunem pentru formarea ori dezvoltarea la oameni a unor convingeri și atitudini științifice, înaintate. Educația materialist-științifică, nefiind reductibilă doar la combaterea manifestărilor mistico-religioase atunci și unde apar, presupune în primul rînd *afirmarea plenară a resurselor educației socialiste, a capacității de înrîurire pe care o are concepția științifică despre lume și viață*, care poate să ofere toate condițiile spirituale pentru a găsi răspunsuri la problemele reale care frămîntă tineretul, alte categorii ale populației.

În sfîrșit, în rîndul premiselor educației materialist-științifice se înscriu experiențele și experimentele avansate din domeniul educației în genere. Acestea pun accentul pe educarea prin exercițiu social, prin acumulare de experiență vie, concretă, prin rezolvarea unor situații complexe de viață. Teoria și practica educației promovează astăzi tot mai mult *modalitățile active, participative ale realizării actelor educative, formele care antrenează și activizează oamenii, le cultivă gîndirea „divergentă" și putința soluționării problemelor, creativitatea și imaginația*. Simultan se produce o relativă diminuare a formelor simple de influențare exclusiv verbală, precum și a formelor moralizatoare și abstracte, care nu țin seama de particularitățile reale ale indivizilor, grupurilor și comunităților umane, sub aspect psiho-cultural.

Formarea și dezvoltarea concepției științifice despre lume și viață, precum și a atitudinilor ateiste presupune *proiectarea unor acțiuni cu scopuri și obiective bine definite*, caracterizate prin continuitate și gradare, precum și prin recurență, atunci cînd situațiile concrete de viață o cer ca atare.

Concepția științifică despre lume și viață este dependentă de *ansamblul transformărilor și influențelor exercitate asupra întregii vieți spirituale a oamenilor*. Sprijinirea oamenilor în elaborarea unei bogate palete de mecanisme intelectuale constituie o condiție indispensabilă pentru generarea concepției despre lume, a caracterului său științific. Este necesar ca toți factorii educativi să-și propună, în vederea trecerii la o calitate nouă, superioară a activității lor, *cultivarea unor aptitudini intelectuale superioare*, știut fiind că acestea dispun oamenii către însușirea conștientă a valorilor culturale autentice și acționează ca un filtru critic în raport cu ideile și dogmele religioase. Formarea intelectului ni se înfățișează, astfel, ca un principal obiectiv global al educației materialist-științifice. În același timp se impune a se acționa asupra vieții afective

a oamenilor, asigurîndu-se acesteia un bogat conținut și o mare diversitate de forme de manifestare, ținîndu-se seama de nevoia reală, naturală a omului, a tînărului îndeosebi, pentru fast și ceremonie, pentru trăiri intense și bogate în conținut și în semnificații. Gradul de receptare a mesajelor educative este cu atît mai slab cu cît acțiunile și activitățile care îl transmit sînt mai schematice și mai stereotipe, mai puțin antrenante în raport cu dimensiunile socio-afective ale „actorilor" sau participanților.

b) *Școala — principalul cadru instituțional al educării materialist-științifice*

Definit în documentele de partid ca principal izvor de cultură și factor de civilizație, învățămîntul exercită o puternică înrîurire asupra noilor generații, contribuind decisiv la formarea și dezvoltarea personalității umane. Prin larga sa capacitate de cuprindere și prin conținutul proceselor instructiv-formative, învățămîntul asigură nu numai o pregătire generală, de bază, a aproape un sfert din populația țării, ci și o modelare complexă a conștiinței tineretului, a convingerilor superioare, materialist-științifice și umanist-revoluționare. Trebuie subliniat de la început că, practic, *în formarea concepției științifice și atitudinilor ateiste, este implicată totalitatea proceselor de instruire și formare a tineretului, care se desfășoară în școli și facultăți.* Din acest punct de vedere nu există o diviziune a muncii în sens rigid, întrucît toate disciplinele (indiferent de nivelul și tipul de școală sau facultate), precum și activitățile cultural-educative extradidactice și extrașcolare trebuie să exercite influențe convergente, care să conducă la generarea și consolidarea unor puternice convingeri și atitudini materialist-științifice. *Calitatea întregului proces de învățămînd constituie principalul izvor al asigurării conținutului educației materialist-științifice.* În acest sens este necesar să se insiste în lecții, seminarii, lucrări de laborator etc. asupra valențelor științifice ale fiecărei discipline, să se prezinte nu numai materialul științific și faptic brut, ci să se rezerve un loc anume interpretărilor de natură filozofică, principalelor concluzii care atestă întemeierea concepției materialist-dialectice și istorice pe datele științelor contemporane.

În desfășurarea întregului proces este necesar să se pornească de la *caracterul preponderent al funcțiilor sale formative,* care se îmbină în chip dialectic cu *diversitatea perspectivelor și momentelor instructive, de transmitere a cunoștințelor.* Un rol deosebit în sporirea valorii formative a procesului de învățămînt îl are sprijinirea acestuia pe realitățile nemijlocite ale mediului de viață al elevilor și studenților, pe recurgerea la experiența de viață a acestora, implicit la trăsăturile sociale și psihologice ale colectivelor școlare. Din acest punct de vedere, este necesar ca însuși procesul didactic să realizeze o mai pătrunzătoare explorare a universului spiritual al tinerilor, în care, pe baza unor fapte și întîmplări reale, se constituie *noțiuni cărora procesul instructiv-for-*

*mativ trebuie să le dea sensuri și semnificații științific fundamentate.** Calitatea superioară a învățămîntului presupune adecvarea tot mai puternică a conținutului său la problematica spirituală a elevilor și studenților, în perspectivă a interdisciplinarității, a construirii cîmpurilor complexe de noțiuni cărora, dincolo de orice delimitare disciplinară anume, trebuie să li se ofere un spațiu semantic cît mai explicit pentru elevi și studenți. *Valorificarea superioară a resurselor de care dispune învățămîntul nostru presupune ca nici una dintre ideile și noțiunile cu care operează tineretul școlar în lumea sa spirituală să nu rămînă neexplicată, neanalizată de-a lungul perioadei de școlarizare.* Aceasta este o cerință metodologică fundamentală, la satisfacerea ei trebuind să concure toate modalitățile de împlinire a funcțiilor complexe pe care le are școala noastră de toate gradele.

Cercetările de teren arată că grupul școlar acționează ca o „grilă de filtrare" a influențelor instructiv-formative, selecția și dispersia acestora fiind cu atît mai mare cu cît grupul este mai puțin omogen. Iată de ce procesul didactic propriu-zis se cere a fi pus în relație de complementaritate cu socio-tehnica organizării și omogenizării grupurilor școlare, la aceasta trebuind să contribuie în mai mare măsură activitățile organizațiilor de copii și tineret, munca productivă, stagiile de practică, alte activități cultural-educative. Toate acestea au putința de a conduce la *crearea unui climat socio-afectiv prielnic în colectivele educționale*, climat care constituie o pîrghie esențială în omogenizarea raporturilor de microgrup, în canalizarea centrelor de interes ale elevilor și studenților spre obiectivele explicite ale instrucției și educației.

Trebuie să se aibă permanent în vedere că, preponderent la tineri, se manifestă *mecanisme de compensare a trebuințelor socio-afective nesatisfăcute*, acestea putînd să-i predispună spre acceptarea satisfacțiilor iluzorii pe care le procură ideile și practicile religioase. După cum, pe terenul unor relații de grup insuficient cristalizate, care nu generează sentimente puternice de prietenie și solidaritate, momentele mai grele din viața personală a unuia sau altuia dintre membrii colectivelor școlare pot deveni prilejuri favorizante pentru eșuarea în credință, în misticism, în speranța iluzorie a obținerii satisfacției pe calea revelațiilor sau „mărinimiei" forțelor divine.

Datorită poziției în planurile de învățămînt și conținutului lor de idei, științele sociale trebuie să aibă o pondere tot mai mare în consolida-

* Astfel de noțiuni, cum ar fi cele de destin, păcat, fericire, virtute, milă, sacrificiu, condiție umană, realizare umană, revelație, sensul vieții, apocalips, sinistru, sacru și multe altele rămîn uneori deloc sau insuficient explicate, ceea ce predispune tinerii spre acceptarea, implicită sau nu, a unui „spațiu conceptual" căruia științele nu i-ar putea găsi o explicație adecvată. De aceea sînt unii tineri care, insuficient ajutați de școală în rezolvarea problemelor lor spirituale, dau unor expresii, ca „realizarea umană", un sens dedus din principii abstracte, cu implicații mistice și nu din realitatea vieții, din procesele și cerințele societății.

rea convingerilor materialiste, în sprijinirea elevilor și studenților pentru *a realiza legături complexe între toate disciplinele* și a-și însuși noțiunile filozofice și social-politice ca elaborări pe deplin întemeiate pe întregul conținut al învățământului, pe studierea științifică a realităților naturale și sociale din lumea contemporană. Înfăptuirea practică a direcției strategice de integrare a învățământului cu cercetarea științifică și activitatea productivă creează condiții superioare pentru realizarea educației materialist-științifice. Devine imperios necesară realizarea unui puternic raport de complementaritate între învățămînt și cercetare, directivarea preocupărilor spirituale ale tineretului spre experiment și investigație științifică, pe de o parte, și realizarea efectivă de către elevi și studenți a unei munci de inițiere în cercetare și de cercetare propriu-zisă, sub îndrumarea cadrelor didactice, pe de altă parte. Pe lîngă concluziile materialiste pe care le favorizează activitatea specializată în diferite cercuri științifice și de dezbatere, organizate pe lîngă disciplinele fundamentale, este necesară o extindere a preocupărilor tineretului școlar de abordare științifică a problemelor religiei. În acest sens experiența arată că *cercurile de ateism* pot juca un rol mare în educarea materialist-științifică, abordînd — sub forma unor dezbateri, studii, referate, monografii etc. — teme variate, corespunzătoare preocupărilor și aspirațiilor intelectuale, cognitive îndeosebi, ale diferitelor categorii ale populației școlare. Extinderea activităților de cerc, bazate pe stimularea și activizarea tinerilor, presupune eliminarea hotărîtă a activităților de influențare ateist-științifică neatractive, formale, neconvingătoare, care urmăresc doar laturi expozitive și descriptive, fără să stimuleze dezbaterea vie, dialogul, controversa, gîndirea politică activă și militantă.

Este necesar să se acorde un spațiu mai mare dezbaterilor și investigațiilor privind specificul religiei ca formă și ca nivel al conștiinței sociale, ca reflectare denaturată a realității, izvoarelor sociale și gnoseologice ale religiei, raporturilor dintre mitologie și religie, dinamicii cultelor și sectelor religioase în lumea contemporană, „modernizării" religiei, încercărilor de imixtiune ale bisericii în probleme economice, sociale și politice din societatea actuală, cauzelor care concură la menținerea concepțiilor religioase în societatea noastră, poziției partidului și statului nostru față de religie și instituțiile religioase. O judicioasă orientare a acestor activități presupune abordarea mai curajoasă a impactului revoluției tehnico-științifice contemporane asupra problematicii omului, a falsei dileme „umanism sau tehnologie", a puterii creatoare a omului, a căilor de realizare materială a sensului vieții și a fericirii umane. În preocupările spirituale ale tineretului își găsesc un loc anume și se cer a fi dezbătute probleme cum ar fi: sărbătorile laice și geneza istorică a unor ceremonialuri și sărbători religioase, viziunea deformată a religiei despre dragoste, căsătorie și relațiile dintre sexe, „iubirea" și „mila" față de semeni ca substitut iluzoriu al autenticului spirit colegial și tovărășesc, influențele religiei și ale științei asupra vieții cotidiene și altele. Întrebările pe care și le pun tinerii pendulează adesea între teme, cum ar fi: raportul dintre cosmogoniile și teogoniile religioase și analiza științifică a structurii și evoluției universului, natura și cauzele unor cataclisme naturale, genetica și dezvoltarea vieții, „necunoscutele"

ființei umane, valoarea și limitele introspecției, frica și curajul, „revelația" și adevărul, ignoranța și credulitatea, sensul antiumanist al unor practici și ritualuri sectante.

Dezbaterea activă și cercetarea asiduă, realizate mai energic, dirijate cu tact și pricepere de cadrele didactice, pot contribui într-o *măsură crescîndă la cultivarea încrederii tineretului în puterea științei de a oferi explicații raționale, profunde fenomenelor și proceselor din natură și societate, celor care privesc îndeosebi omul și problemele sale fundamentale. Realizarea activităților de cerc științific și de dezbatere este cu atît mai eficientă cu cît se lucrează cu grupuri mici,* alcătuite potrivit centrelor de interese ale elevilor sau studenților și care permit obținerea unei densități mari a circulației informației, un travaliu bogat, în care fiecare participant să aibă un rol și un statut cît mai bine definite și seturi de solicitări constante și permanente. Activitatea de microgrup este cea mai eficientă formă socială a cultivării preocupărilor științifice, a întreținerii și directivării acestora spre consolidarea convingerilor și atitudinilor ateist-științifice. Educarea elevilor și studenților *în spiritul muncii în echipă,* pe lîngă valențele sale morale, creează puternice sentimente de comuniune și solidaritate, are finalități socializatoare ceea ce — pe fondul autenticelor preocupări științifice — constituie suportul rațional al dezvoltării unei concepții despre viață definită prin încrederea omului în forțele sale cognitive și creative, în puterea științei și tehnicii.

De asemenea, modelul educației integrate „învățămînt-cercetare-producție" presupune *amplificarea valorii formative a activităților productive,* relevarea rolului deosebit al introducerii progresului tehnic în toate sectoarele de activitate. În activitățile productive elevii și studenții trebuie să vadă, dincolo de finalitățile lor economice, *cadrul în care se manifestă puterea creatoare a omului, capacitatea sa de a soluționa, sprijinindu-se pe datele științei, probleme organizatorice și tehnice de o mare complexitate.* Pornind de la adevărul că munca devine *pîrghie educativă fundamentală* numai în măsura în care oamenii își conștientizează funcția lor demiurgică prin ceea ce proiectează și produc, fără a avea nevoie de un sprijin extranatural, este necesar să se acorde o atenție crescîndă *organizării științifice a activității productive,* formării motivațiilor superioare ale muncii, creării climatului stimulativ al satisfacției pentru rezultatele obținute și al mobilizării forțelor umane și tehnice pentru depășirea dificultăților și a neîmplinirilor, a neajunsurilor, care persistă într-un sector sau altul.

O cerință metodologică de bază pentru amplificarea funcțiilor educative ale școlii este aceea a realizării *osmozei dintre conținutul procesului de învățămînt și activitățile din afara acesteia,* punîndu-se accente sporite nu atît pe cantitatea de acțiuni educative, complementare muncii la clasă sau în anul de studii, cît mai cu seamă pe *calitatea acestora și pe aprofundarea permanentă a unui domeniu sau altul, a unei teme sau alteia.*

Avînd în vedere nevoia manifestă a tinerilor de destindere, preferința lor constantă pentru utilizarea unor cadre de sociabilitate și comunitate socio-afectivă, este necesară revigorarea unor tipuri de manifestări de „loisir" cum sînt balurile, reuniunile, chermezele, serbările cîmpenești, serbările primăverii și ale recoltei, drumețiile, sărbătorirea zilei de naștere, instituindu-se totodată noi manifestări care pot deveni tradiționale, cum ar fi cele legate de fapte istorice majore din trecutul diferitelor localități, comemorări ale „patronului" localității, care dă numele acesteia, rememorări ale unor evenimente cruciale din istoria socialistă a școlii sau localității, întreceri sportive între echipe din cartiere, străzi, școli diferite, extinderea razei de influență a unor competiții tradiționale, specifice unor zone ale țării noastre. Instituirea reală și succesuală a unor manifestări laice, cu puternic rol formativ, este dependentă de capacitatea școlii, a organizațiilor de tineret, a instituțiilor culturale de a substitui tehnicilor de atragere folosite de cultele și instituțiile religioase, o *socio-tehnică a muncii cu oamenii de tip profund umanist, bazată pe o reală și fecundă democratizare a relațiilor dintre parteneri, pe respectul deplin al demnității și voinței fiecăruia, de întrajutorare și solidaritate psihologică, pe emulația de grup și stimularea inițiativei valoroase.*

În educarea materialist-științifică a tineretului dobîndesc o mare forță de înrîurire *ceremonialurile cu un bogat conținut laic,* atrăgător, fundamentat pe date și tradiții istorice, pe structuri etnologice și folclorice, pe modele de comportament social conservate ca atare de poporul nostru în milenara sa istorie. Este cu atît mai necesar să se cultive astfel de tipuri de activități comunitare, cu cît — așa cum o devedesc cercetările sociologice de teren — mulți tineri, aflîndu-se în absența unor cadre sociale stimulative, a unui grup de prieteni, de pildă, cedează tentației de a frecventa unele ceremonialuri religioase fără a-și face o motivație din credința religioasă și din atitudinea de acceptare și interiorizare a normelor acesteia. Experiențele educative cele mai reușite arată că organizațiile de pionieri, U.T.C. și A.S.C., preocupîndu-se mai insistent și mai metodic de viața reală a tinerilor, pot organiza activități deosebit de influente, care să antreneze ceremonialuri de sărbătorire în colectivele de muncă și de învățătură a unor momente semnificative, cum ar fi primirea în organizație, majoratul, absolvirea școlii, „botezul bobocilor", intrarea în producție („botezul focului"), căsătoria și altele. Toate acestea, organizate în chip atractiv, cu o continuitate și culoare pregnante, utilizînd simbolistica și însemnele de rigoare a ceremonialurilor laice, conduc la o diminuare considerabilă a tentației de recurgere la ceremonialurile cu caracter religios, procură satisfacții reale, de tip comunitar, profund uman, elimină izolarea introspectivă a unor tineri, sentimentele de însingurare, comportamentele anomice și senzațiile de „vid social" pe care le resimt uneori tinerii insuficient atrași în circuitul viu, atrăgător al faptelor reale de viață, de trăire puternică a împrejurărilor existențiale.

Școala și facultatea, organizațiile de tineret, toate formele politice și administrative sînt datoare să acorde o *atenție majoră soluționării efi-*

ciente, cu toate mijloacele de care dispun, a problemelor materiale, so-
ciale sau spirituale pe care le au unii tineri sau grupuri de tineri. Aceasta nu este doar o problemă strict administrativă sau pur personală, ci o problemă de larg interes social, de instituire practică a omeniei și solidarității comuniste, care au un puternic rol modelator în raport cu structurile spirituale ale tinerilor, le dezvoltă încrederea în colectivitate, în cei din jurul lor, în principiile și normele eticii și echității socialiste, în forța morală a societății noastre. Un colectiv bine închegat, pătruns de principiile umanismului revoluționar, este sensibil nu numai la situațiile limită, foarte grele, care pot interveni în viața unuia sau altuia dintre membrii săi, ci reacționează „seismografic" la orice problemă de viață mai dificilă a acestora, oferă operativ și neostentativ un sprijin eficient, acționează ca o pîrghie reală în conștientizarea de către fiecare individ a faptului că orice problemă devine solubilă prin mobilizarea energiilor umane, a funcțiilor instituționale de stat, a organizațiilor politice și obștești, a resurselor materiale existente în mediul lor nemijlocit de viață. Este, de asemenea, pe deplin profitabil educativ, inclusiv in direcția educației moterialist-științifice să li se spună deschis și sincer oamenilor, tineretului îndeosebi, că o problemă sau alta pe care o pun nu-și poate găsi pentru moment o rezolvare deplină, că nu se dispune de toate resursele necesare soluționării ei, decît să se apeleze la tergiversări moralizatoare, la efecte birocratice și de difuzie a răspunderilor sau la amăgiri ipocrite care îi pot pune pe cei în cauză în situații intime dintre cele mai contradictorii, îi pot îndepărta de colectivitate, făcîndu-i să eșueze în iluzie și speranță abstractă, să cedeze influențelor mistico-religioase sau tentației de soluționare a problemei prin încălcarea moralității.

3. Educația materialist-științifică și umanist-revoluționară în sistemul pregătirii politico-ideologice și al culturii

Aflat în raporturi de complementaritate cu învățămîntul, sistemul pregătirii politico-ideologice și al difuziunii culturii cuprinde totalitatea instituțiilor și activităților extrașcolare și postșcolare care își dezvăluie funcționalitatea în cadrul educației permanente, antrenînd cele mai variate categorii socio-profesionale ale populației. Vom distinge, tipologic, următoarele sfere ale acestui sistem:

1. Învățămîntul politico-ideologic;
2. Activitatea din domeniul culturii și artei;
3. Mijloacele comunicării și informării de masă;
4. Răspîndirea cunoștințelor științifice și tehnice.

a) *Învățămîntul politico-ideologic*, organizat sub directa conducere a organelor de partid, cuprinde — în mod diferențiat — pe baza unor programe de studiu, problemele fundamentale ale politicii interne și externe a partidului și statului nostru, ale dezvoltării economico-sociale a țării noastre. Antrenînd atît membrii de partid și uteciștii, cît și pe ceilalți

oameni ai muncii, învăţămîntul politico-ideologic contribuie nemijlocit, prin toate formele şi structurile sale, la *formarea gîndirii politice şi la lărgirea orizontului ideologic al oamenilor*, adaptîndu-şi conţinutul tematic la condiţiile concrete şi la preferinţele participanţilor. Permiţînd o largă dezbatere a problemelor politico-ideologice şi integrîndu-se armonios în ansamblul muncii politice şi organizatorice, acest tip de activitate contribuie la *formarea şi dezvoltarea atitudinii politice a oamenilor muncii*, la *realizarea unor obiective de bază ale învăţării sociale*, prin recurs permanent la confruntarea experienţei de viaţă cu tezele fundamentale ale concepţiei despre lume. Valoarea sa formativă decurge din conţinutul pe care îl are, din caracterul de masă al realizării sale şi din integrarea sa organică în ansamblul muncii organizatorice şi economice. In realizarea sa efectivă îşi pot afirma eficienţa formativă multiplele modalităţi ale *tehnicilor sociale de lucru cu grupurile* mici (centrarea pe temă, pe grup, pe indivizi, pe raportul grup-temă), cărora li se asociază strategiile *multi-media**.

Pentru atingerea obiectivelor educaţiei materialist-ştiinţifice este necesară argumentarea şi aprofundarea permanentă, atît în plan teoretic, cît şi în planul recursului la realităţile socio-economice, a caracterului ştiinţific, revoluţionar pe care îl are politica partidului nostru, spiritul creator, original în care aplică ideile fundamentale ale materialismului dialectic, ale socialismului ştiinţific, la condiţiile economice, sociale, culturale şi naţionale ale ţării noastre. Este necesar, de asemenea, ca învăţămîntul politico-ideologic să nu se limiteze doar la explicarea tezelor teoretice, la dezbaterea de principiu a temelor, ci să urmărească formarea capacităţii oamenilor de a materializa în viaţă, în muncă, în activitatea socială, concepţia despre lume şi viaţă a partidului nostru. Indicatorul principal de evaluare a eficienţei acestui tip de învăţămînt stă, dealtfel, tocmai în măsura în care reuşeşte *să stimuleze iniţiativa maselor*, să facă din pregătirea politico-ideologică o premisă a actului politic, angajant, a realizării sarcinilor economice la un nivel superior, a atitudinii cetăţeneşti înaintate. Îmbinînd pregătirea teoretică şi experienţa practică, învăţămîntul politico-ideologic are menirea de a dezvolta în mase convingerea fermă că materialismul dialectic şi istoric, socialismul ştiinţific reprezintă o puternică armă de transformare revoluţionară a societăţii.

b) *Activitatea din domeniul culturii şi artei*, a cărei sferă socială de realizare este deosebit de amplă şi complexă, se înfăptuieşte prin dezvoltarea creaţiei literare, cinematografice, teatrale şi muzicale, prin funcţiile *aşezămintelor culturale* (case de cultură, cămine culturale, cluburi, biblioteci), ale *muzeelor* (de istorie, artă, artă populară şi etnografie, de ştiinţe ale naturii, istoria tehnicii şi ştiinţei, istoria literaturii), precum şi prin *creaţia culturală şi tehnică de masă*. Cadrul cel mai larg,

* *Multi-media* reprezintă ansamblul mijloacelor şi tehnologiilor asociate procesului de învăţare (mijloace audio-vizuale, broşuri, crestomaţii, grafice etc.).

cuprinzător al acestei activități, a cărui funcționalitate este aceea a stimulării creației și interpretării artistice, paralel cu diversificarea vieții spirituale a țării și cu adîncirea participării maselor la creația de valori, este oferit de Festivalul Național „Cîntarea României".

Toate activitățile din domeniul culturii și artei reprezintă instanțe ale educației materialist-științifice în măsura în care contribuie la *îmbogățirea fondului valoric al vieții spirituale*, promovînd activ cele mai reprezentative creații artistice și științifice, deschizînd orizontul cognitiv și axiologic al tuturor categoriilor de oameni ai muncii. Activitatea culturală cu caracter de masă conduce la *formarea unei experiențe spirituale noi*, directivată spre creșterea continuă a capacității oamenilor de a transforma faptele de cunoaștere în fapte de conștiință superioară. În același timp, desfășurîndu-se în forme de o mare diversitate conlucrează, împreună cu toate pîrghiile educaționale, la construirea unui *climat psihosocial* deschis către creativitate, emulație, comunicare socială și sociabilitate, la instituirea unui praxis al promovării tuturor mecanismelor de construire a fundamentelor culturale ale „personalității de bază" specifice societății noastre socialiste. Trebuie să avem în vedere, în același timp, și *funcțiile compensatorii* ale acestei activități, care oferă cadrul substituirii practicilor de cult prin manifestări grupale desacralizate, centrate pe aspirațiile și nevoile reale. Sistemul activităților din sfera culturii și artei instituie *noi tradiții ale exprimării potențialului cultural* de care dispune societatea noastră, contribuie la omogenizarea spirituală a maselor, la amplificarea acțiunii factorilor subiectivi ai construcției noii societăți.

Experiențele cele mai eficiente arată că activitatea din domeniul culturii și artei trebuie să se diferențieze în raport cu trăsăturile microgrupurilor sociale și profesionale, ale comunităților etnice, ale diferitelor straturi ale naționalităților conlocuitoare etc. În același timp, avînd un caracter continuu și diferențiat, răspunzînd intereselor și motivațiilor spirituale ale oamenilor, trebuie să asigure *dezvoltarea conținutului cultural al timpului liber*, să contribuie la structurarea unor comportamente culturale elevate, modelate valoric superior.

O cerință metodologică a finalizării activităților din sfera culturii și artei în sensul obiectivelor educației materialist-științifice este aceea a *îmbinării formelor participative*, de microgrup, cu *manifestările de masă, larg cuprinzătoare*.

Activitățile de microgrup, specifice multor așezăminte culturale, permit intensificarea comunicării sociale, crează un climat propice socializării, combină electiunea socio-afectivă a partenerilor cu cea bazată pe interese cognitive și spirituale în sens larg, lărgește gama de roluri sociale ale oamenilor, contribuie la crearea unor constelații de raporturi sociale de tip comunitar; toate acestea acționează apoi ca filtru relațional pentru eventualele influențe mistico-religioase, diminuîndu-le și chiar anulîndu-le. Practica educativă a consacrat multiple forme centrate pe

microgrupuri, cum sînt concursurile pe teme culturale, sesiunile științifice, cercurile științifice, simpozioanele, procesele literare și cinematografice, atenee ale curiozități lor etc. Un rol deosebit îl au *formele culturale de inițiere a tinerilor în drepturile și îndatoririle social-politice* pe care le au în societatea noastră, în înțelegerea consecințelor negative pe care le au credințele și practicile religioase asupra realizării lor ca ființe armonios dezvoltate, ca personalități multilaterale. Valoarea deosebită a educării oamenilor în spiritul legalității socialiste este relevată și de faptul că adesea propaganda religioasă abuzează de ideea libertății de cult, prevăzută în Constituția țării. Oamenii muncii, tinerii îndeosebi, trebuie formați în spiritul ideii că realizarea libertății, inclusiv sub aspect juridic, presupune și *libertatea de a fi ateu*, de a respinge orice formă de credință sau practică religioasă. Activitatea culturală de masă trebuie să se îmbine astfel permanent cu formarea conștiinței juridice socialiste.

Atingerea unor parametri funcționali superiori în activitatea culturală de masă este indisolubil legată de exprimarea practic-operațională a ideii că ideologia și psihologia religioasă nu pot fi înlăturate doar prin simpla culturalizare a maselor, prin extinderea sferei sociale a pătrunderii valorilor culturale. Activitatea culturală devine o puternică forță educativă, corelîndu-se strîns cu participarea maselor la construcția socialistă la depunerea muncii socialmente utile, în scopul realizării obiectivelor programatice ale progresului economic și social. Convergența de sens și unitatea de scopuri formative a activității culturale cu cea economico-organizatorică și productivă constituie un imperativ al calității noi, superioare pe care o poate avea educația socialistă a maselor.

Remarcăm, în sfîrșit, că adecvarea metodelor de acțiune socială în sfera culturii la particularitățile diferitelor categorii ale populației necesită intensificarea modalităților de difuziune culturală în mediile caracterizate prin puternice mutații structurale, de status socio-economic, capacitate de muncă și model cultural tradițional*.

Desigur, a contura o strategie complexă și cuprinzătoare a activității culturale, în vederea educării materialist-științifice a maselor, presupune

* Este vorba de *mediile mobilității sociale și mișcării pendulatorii a populației și a forței de muncă* („navetiști", muncitori agricoli sezonieri, muncitori constructori, forță de muncă industrială de proveniență rurală, femei recent încadrate în producție, personal muncitor fluctuant, populație rezidențial periurbană, candidați neadmiși în învățămîntul superior și altele), ale *incapacității temporare și recuperării forței de muncă* (spitale, sanatorii, stațiuni de tratament), *ale dispersiei și concentrării teritorial-rezidențiale* (cătune îndepărtate de centre comunale și urbane, case izolate, zone în curs de sistematizare teritorială și de transmutare a populațiilor), ale *calamităților de diferite feluri* (inundații, surpări de teren, avalanșe). Ținînd seama de aceste realități, de situațiile-limită pe care le au multe persoane din mediile amintite, este necesar să se realizeze nu doar o orientare prioritară a acțiunii culturale spre ele, ci și o atentă îmbinare a acesteia cu soluționarea problemelor umane, cu asigurarea operativă de către factorii instituționali ai societății noastre, a grijii pentru nevoile concrete ale fiecărui cetățean.

analiza diferențiată a funcționalității și conținutului fiecărei instanțe culturale. Într-un fel sau altul, cerințele metodologice de mai sus trebuie să-și găsească un mod de exprimare și satisfacere de la caz la caz, nefiind emise „rețete" de acțiune valabile pentru orice împrejurare.

c) *Mijloacele comunicării și informării de masă,* denumite sintetic *mass-media* (presa, radioteleviziunea, publicațiile în tiraj de masă etc.), constituie unul dintre cei mai pătrunzători și operativi factori de influențare educativă, avînd o largă accesibilitate socială, în cele mai variate medii socio-culturale. Conținutul diversificat al mesajelor *mass-media,* natura lor relativ „mozaicată" răspunde unor nevoi spirituale și de agrement de o mare varietate și, ca atare, acoperă o zonă foarte largă a vieții spirituale a oamenilor. De aceea este necesar ca, în totalitatea lor, aceste mesaje să-și găsească un numitor comun al impactului asupra concepției despre lume a oamenilor în *creșterea continuă a fondului valoric pe care îl are conținutul lor și în modalitățile directe, naturale, lipsite de ostentație ale exprimării, ale formei de realizare.* Desigur, individualizarea mesajelor, reclamată ca atare de caracterul de regulă individual al receptiei, se lovește de impedimente firești, pe care le are tehnologia *mass-media.* De aceea, soluția surmontării acestei situații se află în axarea conținutului emisiunilor radio și TV, al articolelor de presă, pe *centre de interese,* specifice unor categorii socio-profesionale, socio-culturale, de vîrstă și sex, de nivel instrucțional și mediu rezidențial.

În același timp, sondajele de opinie și practica arată că mesajele specializate, cu conținut științific manifestat, se bucură de o audiență cu atît mai mare cu cît au o „rată de actualitate" ridicată, abordează noul din știință și tehnică într-o formă atractivă, răspund convingător problemelor spirituale pe care și le pun oamenii sub impactul revoluției științifice și tehnice contemporane, satisfac nevoia de explicație filozofică accesibilă și nuanțată. Cu atît mai mult cu cît astfel de mesaje, cu destinație expresă, pot și trebuie să devină mai ofensive în raport cu situațiile în care diferitele practici religioase încalcă demnitatea umană, în ultimă instanță au efecte dezumanizante, nocive.

Mesajele mass-media, atît cele radio-TV, dar mai ales cele din presa scrisă, au calitatea de a deveni *surse și instrumente secundare de influențare educativă,* putînd fi stocate în colecții diferite și refolosite în activitatea culturală de masă, în diferite împrejurări educative. Prima receptare radio a vocii omului care a ajuns în cosmos, telefotografia primului pas pe lună al unui om, imaginile transmisiunilor TV din spațiul extraterestru, articole de presă mai vechi, care abordau „la zi" momente epocale din istoria descoperirilor științifice și tehnice devin — utilizate în diferite momente educative — puternice instrumente ale formării reprezentărilor și convingerilor materialist-științifice, ale argumentării valorii transformatoare pe care o are cunoașterea, stăpînirea rațională a forțelor naturii, „spargerea" continuă a limitelor în exercitarea puterii omului de a cunoaște și descifra „tainele" naturii și societății.

Una dintre problemele complexe ale sporirii rolului educativ al *mass-media* este cultivarea gustului selectiv și capacității apreciative a publicului, educarea unui *stil cultural de expunere* la mesajele comuni-

cației de masă. În acest sens trebuie să conlucreze școala, organizațiile de copii și tineret, instituțiile culturale de diferite tipuri, opinia publică însăși. Dacă decizia de receptare are un caracter individual, nu-i mai puțin adevărat că ea poate fi modelată și orientată valoric, poate fi influențată și corectată atunci cînd prezintă scăderi, cînd se dirijează exclusiv spre divertisment și factologie, spre senzațional sau spectaculos.

În ansamblu, strategiile educative de tip *mass-media* își pot găsi numeroase resurse de ameliorare funcțională și de sporire a eficienței lor formative, trebuind să devină — tocmai datorită marii lor puteri de influențare — una dintre pîrghiile de bază ale educării materialist-științifice a maselor.

d) *Răspîndirea cunoștințelor științifice și tehnice* constituie un sistem al acțiunii sociale care are ca obiectiv specific consolidarea concepției științifice despre lume și viață, prin ridicarea nivelului general de cunoaștere al maselor, promovarea sistematică a valorilor filozofice și sociale fundamentale ale societății noastre, formarea unei atitudini cetățenești înaintate, centrată pe cultul muncii, combaterea diferitelor manifestări mistico-religioase, a concepțiilor idealiste. Realizată cu sprijinul unui larg *aparat instituțional* (școala, așezămintele culturale, universitățile cultural-științifice, muzeele, casele memoriale etc.) și în *forme diverse* (brigăzi științifice, lectorate tehnice, cercuri aplicative, excursii de studiu, vizite turistice etc.), activitatea de răspîndire a cunoștințelor științifice și tehnice se adresează cu deosebire orizontului de cunoaștere al oamenilor. În același timp, amplificarea funcțiilor sale formative necesită *asigurarea unei cît mai pronunțate adresabilități,* răspunzîndu-se celor mai complexe, mai adînci și mai variate probleme spirituale pe care și le pun oamenii din toate mediile sociale*. Actualitatea și adresabilitatea răspîndirii cunoștințelor științifice și tehnice reprezintă principalii indicatori de eficiență formativă a acestei activități. Satisfacerea acestor indicatori presupune o temeinică stăpînire a informației, o înaltă competență și capacitate de argumentare, evitarea oricăror vulgarizări sau popularizări științifice anoste, eliminarea cunoștințelor și informațiilor elementare și învechite, care nu mai trezesc interes, nici chiar în mediile considerate *apriori* „subculturale". Cu atît mai mult se impune această cerință, cu cît încercările diferitelor religii de a se „moderniza", de a-și integra în sistemul lor de idei noile date ale științelor, de a se imixtiona

* O atenție deosebită se cere a se acorda problemelor actuale ale surselor de materii prime, energie și combustibili, raționalității consumului energetic, explicării catastrofelor naturale, analizării fenomenelor de criză economică din lumea contemporană, explorării spațiului cosmic, dezarmării și preîntîmpinării unui război mondial și altele. Este o sferă de larg interes public, care generează numeroase întrebări, reflectînd puncte „critice", nevralgice ale unor fenomene naturale și sociale, în legătură cu care lipsa de informare poate fi generatoare de stress, psihologie marginală, stări de psihoză, neîncredere în viitor și altele, favorizante pentru generarea unor sentimente și credințe religioase.

în problemele politice, capătă astăzi o extensiune considerabilă, provocînd adesea confuzie și derută în rîndurile unor oameni, în unele medii socio-culturale.

* * *

În totalitatea determinărilor și atributelor sale, *modelul acțional* al educării materialist-științifice a tineretului, a tuturor oamenilor muncii ni se înfățișează așadar ca unul dintre cele mai complexe modele de acțiune socială. Realizarea sa practică, eficientă presupune mobilizarea unui larg evantai de resurse educative ale societății noastre, angajarea responsabilă a tuturor educatorilor pentru formarea unui tip de om nou, cu o personalitate complex dezvoltată, capabil să se afirme tot mai mult ca forță hotărîtoare a făuririi societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintării României spre comunism.

CULEGERE
DE
TEXTE

I. RELIGIA — CA FENOMEN SOCIAL

NICOLAE CEAUȘESCU, *Cuvîntare la Consfătuirea de lucru de la Comitetul Central al Partidului Comunist Român din 5—7 septembrie 1979*, București, Editura politică, 1979, p. 58.

Pentru noi, comuniștii, problema se pune și sub alt aspect — și anume al felului cum înțelegem, ca revoluționari, problema religiei. Nu trebuie să uităm că noi avem o concepție revoluționară, științifică despre lume, că această concepție pornește de la ceea ce a demonstrat pe plan universal cunoașterea în privința orignii și dezvoltării societății, a naturii, a omului. Desigur, religia a apărut într-o anumită etapă istorică a dezvoltării sociale, cînd oamenii nu-și puteau lămuri o serie de fenomene și ridicau ochii spre cer așteptînd răspunsul. Răspunsul îl primeau, într-un fel sau altul, după cum considerau clasele dominante de atunci că trebuie dat. Noi, comuniștii, știm că lumea nu este creată de nici o forță divină, superioară, că nimeni nu stă undeva și dirijează cum să se dezvolte societatea, cum să se organizeze viața oamenilor. Știința aduce zilnic, ceas de ceas, noi și noi dovezi incontestabile cu privire la formarea naturii, a omului, la materialitatea și infinitatea universului. Practica ne demonstrează că astăzi oamenii devin tot mai mult în stare să transforme natura și societatea, să cunoască orice secret al naturii, al dezvoltării societății.

KARL MARX, *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere*, în: Marx-Engels, *Opere*, vol. 1, București, Editura de stat pentru literatură politică, 1957, p. 413—414.

Omul, care în realitatea fantastică a cerului, unde căuta un supraom, n-a găsit decît propria sa *imagine reflectată*, nu va mai fi înclinat să găsească numai propria sa *aparență*, numai un neom, acolo unde el caută — și trebuie să caute — adevărata sa realitate.

Fundamentul criticii religiei este: *omul creează religia*, nu religia îl creează pe om. Și anume: religia este conștiința de sine și simțămîntul de sine al omului care sau nu s-a găsit încă pe sine, sau s-a pierdut din nou. Dar *omul* nu este o ființă abstractă, situată în afara lumii. Omul este *lumea omului*, statul, societatea. Acest stat, această societate produc religia, *o concepție răsturnată despre lume*, pentru că însuși statul, societatea constituie *o lume întoarsă pe dos*. Religia este teoria generală a acestei lumi, compendiul ei enciclopedic, logica ei în formă populară, al ei point d'honneur spiritualist, entuziasmul ei, sancțiunea ei morală, întregirea ei solemnă, temeiul ei general de consolare și de justificare. Ea

este *realizarea fantastică* a esenței omenești, pentru că *esența omenească* nu posedă o realitate adevărată. Lupta împotriva religiei este, prin urmare, lupta indirectă împotriva *acelei lumi* a cărei *aromă* spirituală este religia.

Mizeria *religioasă* este *expresia* mizeriei reale și totodată *protestul* împotriva mizeriei reale. Religia este suspinul creaturii chinuite, sensibilitatea unei lumi lipsite de inimă, după cum este și spritul unor orînduiri lipsite de spirit. Ea este *opiu* pentru popor.

K. MARX, *Teze despre Feuerbach*, în: Marx-Engels, *Opere*, vol. 3, București, Editura politică, 1958, p. 576—577.

Feuerbach pornește de la faptul autoînstrăinării religioase, al dedublării lumii într-o lume religioasă și una profană. El se limitează să reducă lumea religioasă la fundamentul ei profan. Împrejurarea că fundamentul profan se desprinde de sine însuși și se transpune în nori ca o împărăție independentă nu poate fi însă explicată decît prin faptul că acest fundament profan este în sine scindat și contradictoriu. Prin urmare, acest fundament profan trebuie înțeles atît în sine, în contradicția lui, cît și revoluționat în practică. Prin urmare, după ce, de pildă, dezlegarea misterului familiei sfinte a fost găsită în familia pămîntească, aceasta din urmă trebuie ea însăși să fie nimicită teoretic și practic.

. . . . . .

Feuerbach reduce esența religioasă la esența *umană*. Dar esența umană nu este o abstracție inerentă individului izolat. În realitatea ei, ea este ansamblul relațiilor sociale.

De aceea Feuerbach, care nu se ocupă de critica acestei esențe reale, este nevoit:

1) să facă abstracție de mersul istoriei, să considere sentimentul (Gemüt) religios în mod izolat și să presupună un individ uman *izolat*-abstract;

2) de aceea esența umană nu poate să fie privită decît ca „specie", ca generalitate lăuntrică, mută, care unește numai prin legături *naturale* mulțimea indivizilor.

. . . . . .

De aceea Feuerbach nu vede că „sentimentul religios" este el însuși un produs social și că individul abstract analizat de el aparține unei forme sociale determinate.

FR. ENGELS, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, în: Marx-Engels, *Opere*, vol. 21, București, Editura politică, 1965, p. 301—302.

Să ne mai ocupăm pe scurt de religie, pentru că este cea mai depărtată de viața materială și pare cea mai străină de ea. Religia s-a născut în timpuri dintre cele mai primitive din reprezentări confuze, primitive ale oamenilor despre propria lor natură și despre natura exterioară înconjurătoare. Dar, odată apărută, orice ideologie se dezvoltă pornind de la materialul de reprezentări dat, pe care-l perfecționează; altminteri ea

n-ar fi o ideologie, adică nu s-ar ocupa de idei ca entități de sine stătătoare, care se dezvoltă independent și sînt supuse numai propriilor lor legi. Că condițiile materiale de viață ale oamenilor în ale căror minți se produce acest proces de gîndire determină, în ultimă instanță, desfășurarea procesului este ceva de care oamenii sînt în mod necesar inconștienți, căci contrarul ar însemna sfîrșitul întregii ideologii. Aceste reprezentări religioase primitive, de obicei comune fiecărui grup de popoare înrudite, se dezvoltă, după destrămarea acestui grup, într-un mod specific la fiecare popor, în funcție de condițiile de viață de care au parte, și mitologia comparată a demonstrat acest proces la un șir întreg de grupuri de popoare, și în special la popoarele arice (așa-numite indo-europene). Zeii creați în felul acesta de fiecare popor erau zei naționali, a căror putere nu depășea teritoriul național pe care erau meniți să-l ocrotească, iar dincolo de hotarele acestuia alți zei domneau necontestat. Ei nu puteau trăi în închipuirea oamenilor decît atîta timp cît subzista națiunea respectivă și se prăbușeau odată cu dispariția acesteia. Această dispariție a vechilor naționalități a adus-o cu sine Imperiul mondial roman, ale cărui condiții economice de apariție nu este cazul să fie cercetate aici. Vechii zei naționali au decăzut, chiar și cei romani, croiți și ei pe măsura strîmtă a orașului Roma; nevoia de a completa imperiul mondial cu o religie universală s-a manifestat limpede în încercările de a oferi tuturor zeilor străini întrucîtva respectabili recunoaștere și altare la Roma alături de zeii indigeni. Dar o nouă religie universală nu poate fi creată astfel, prin decrete imperiale. Noua religie universală, creștinismul, se și constituise clandestin, dintr-un amestec de teologie orientală generalizată, în special iudaică, și de filozofie greacă vulgarizată, în special stoică. Cum arăta el la început abia trebuie stabilit printr-o cercetare laborioasă, deoarece forma sa oficială în care ne-a fost transmis este doar cea în care a devenit religie de stat, adaptată acestui scop de conciliul de la Niceea. Singur faptul că, după numai 250 de ani de la apariția sa, creștinismul a devenit religie de stat dovedește că a fost religia corespunzătoare împrejurărilor epocii. În evul mediu, pe măsură ce s-a dezvoltat feudalismul, creștinismul s-a format ca religie corespunzătoare acestuia, ca o ierarhie feudală corespunzătoare. Iar cînd a apărut burghezia, în opoziție cu catolicismul feudal s-a dezvoltat erezia protestantă, la început în Franța de sud, la albigenzi, în perioada celei mai mari prosperități a orașelor de acolo.

FR. ENGELS, *Materiale pentru Anti-Düring*, în: Marx-Engels, *Opere*, vol. 20, București, Editura politică, 1964, p. 621—622.

Chiar și oglindirea exactă a *naturii* este extrem de dificilă, ea fiind produsul unei îndelungate istorii a experienței. Forțele naturii au fost pentru omul primitiv ceva străin, misterios, superior lui. Pe o anumită treaptă, prin care trec *toate* popoarele civilizate, el și le asimilează, personificîndu-le. Această tendință de personificare a creat pretutindeni zei, și *consensus gentium* în ceea ce privește dovada existenței lui Dumnezeu nu dovedește decît tocmai generalitatea acestei tendințe de personificare — prin urmare și a religiei — ca treaptă de trecere necesară.

FR. ENGELS, *Situația Angliei. Thomas Carlyle „Past and Present"*, în: Marx-Engels, Opere, vol. 1, București, Editura de stat pentru literatură politică, 1957, p. 591.

Religia reprezintă, prin însăși esența ei, golirea omului și a naturii de orice conținut, trecerea acestui conținut asupra fantomei unui Dumnezeu transcendent, care, la rîndul său, acordă apoi, prin grația sa, omului și naturii cîte ceva din prisosul său. Atîta timp cît credința în această fantomă transcendentă este încă puternică și vie, omul mai reușește, măcar pe această cale ocolită, să capete un oarecare conținut. În felul acesta, credința puternică a evului mediu a conferit, fără îndoială, întregii epoci o energie considerabilă, însă o energie care nu venea din afară, ci sălășluia în însăși natura umană, chiar dacă încă inconștientă, nedezvoltată. Cu timpul credința a slăbit, religia s-a destrămat în fața culturii în ascensiune, dar omul încă nu înțelegea că a adorat și a idolarizat ființa sa proprie, luînd-o drept o ființă străină. În această stare inconștientă și în același timp lipsită de credință, omul nu poate avea un conținut, el *trebuie* să piardă încrederea în adevăr, rațiune și natură, iar această goliciune și lipsă de conținut, această neîncredere în realitățile veșnice ale Universului vor dura atîta timp cît omenirea nu va înțelege că ființa pe care a venerat-o ca pe un Dumnezeu nu era decît propria ei ființă pînă atunci necunoscută ei, atîta timp cît... dar de ce să-l copiez pe Feuerbach?

Goliciunea a existat de mult în lume, căci religia este actul golirii de sine a omului; și vă mirați că acum, cînd purpura care o acoperea a pălit, cînd negura care o învăluia s-a risipit, că acum — spre spaima voastră — ea iese la iveală?

FR. ENGELS, *Bruno Bauer și creștinismul primitiv*, în: Marx-Engels, *Opere*, vol. 19, București, Editura politică, 1964, p. 316, 317.

Concepția potrivit căreia toate religiile, deci și creștinismul, sînt opera unor șarlatani — concepție care a dominat începînd de la libercugetătorii din evul mediu pînă la iluminiștii secolului al XVIII-lea inclusiv — nu mai putea să satisfacă pe nimeni de cînd Hegel a pus în fața filozofiei sarcina de a demonstra dezvoltarea rațională în istoria universală.

Este clar că dacă religii apărute spontan, ca, de pildă, fetișismul la negri sau religia primitivă comună a arienilor, iau naștere fără ca înșelătoria să joace vreun rol, ulterior, pe măsură ce aceste religii se dezvoltă, înșelătoriile preoților devin inevitabile. Dar religiile, care sînt o născocire a minții omenești, nu se pot lipsi, încă de la întemeierea lor, de înșelătorie și de falsificarea istoriei, deși nu li se poate contesta o anumită exaltare sinceră.

. . . . . .

O religie care a cucerit Imperiul mondial roman și care a stăpînit timp de 1 800 de ani cea mai mare parte a omenirii civilizate nu poate fi desființată declarînd pur și simplu că este o absurditate ticluită de șarlatani. Pentru a o desființa este necesar mai întîi să se explice originea

și dezvoltarea ei, pornind de la condițiile istorice în care a apărut și în care a ajuns să domine. Acest lucru este valabil mai ales în cazul creș-tinismului. Așadar trebuie să arătăm cum au ajuns masele populare din Imperiul roman să prefere tuturor celorlalte religii tocmai aceste absur-dități, predicate tocmai de sclavi și de cei asupriți, astfel încît, în cele din urmă, ambițiosul *Constantin* să vadă în adoptarea acestei religii absurde cel mai bun mijloc pentru a ajunge stăpînitor unic al lumii romane.

FR. ENGELS, *Anti-Dühring*, în: Marx-Engels, *Opere*, vol. 20, București, Editura politică, 1964, p. 311—312.

Dar orice religie nu este altceva decît oglindirea fantastică în min-țile oamenilor a forțelor exterioare care domină viața lor de toate zilele, o oglindire în care forțele pămîntești iau forma unor forțe suprapămîn-tești. La începuturile istoriei, primele forțe care constituie obiectul unei asemenea oglindiri sînt cele ale naturii, care în cursul dezvoltării ulte-rioare iau la diferitele popoare cele mai variate și mai împestrițate forme personificate.

. . . . . .

Dar alături de forțele naturii intră curînd în acțiune și forțe sociale, care le sînt tot atît de străine oamenilor și le apar la început tot atît de inexplicabile, dominîndu-i în aparență cu aceeași necesitate naturală, ca și forțele naturii înseși. Figurile fantastice în care se reflectau la înce-put numai forțele misterioase ale naturii capătă astfel atribute sociale, devin reprezentante ale unor forțe istorice. Într-o fază de dezvoltare și mai înaltă, toate atributele naturale și sociale ale numeroșilor zei sînt trecute asupra unui singur Dumnezeu, atotputernic, care, la rîndul său, nu este altceva decît reflectarea omului abstract. Astfel a luat naștere monoteismul, care, din punct de vedere istoric, este produsul ultim al filozofiei vulgare elene tîrzii și care și-a găsit întruchiparea gata formată în Dumnezeul național exclusiv al evreilor, Iahve. În această formă comodă, lesne de mînuit și ușor adaptabilă oricărei situații, religia poate continua să existe ca o formă de expresie nemijlocită, adică emoțională, a relațiilor dintre oameni și forțele străine, naturale și sociale, care îi stăpînesc atîta vreme cît oamenii sînt dominați de asemenea forțe

ENGELS către JOSEPH BLOCH, Londra, 21 septembrie 1890, în: Marx-Engels, *Opere în 2 volume*, vol. 2, ediția a III-a, București, Editura politică, 1967, p. 459—460.

Potrivit concepției materialiste a istoriei, factorul hotărîtor în istorie este *în ultimă instanță* producerea și reproducerea vieții reale. Nici Marx, nici eu, n-am afirmat vreodată mai mult. Și dacă cineva denaturează această aserțiune susținînd că factorul economic este *singurul* hotărîtor preface teza de mai sus într-o frază goală, abstractă și absurdă. Situația economică este baza, dar diferitele elemente ale suprastructurii: formele politice ale luptei de clasă și rezultatele ei — constituțiile date de clasa biruitoare după cîștigarea luptei etc. — formele juridice, fără a mai

vorbi de oglindirea tuturor acestor lupte reale în mintile participanților, teoriile politice, juridice, filozofice, concepțiile religioase și dezvoltarea lor ulterioară într-un sistem de dogme, toate aceste elemente exercită de asemenea o influență asupra desfășurării luptelor istorice și determină, în multe cazuri, în special *forma* lor.

K. MARX-Fr. ENGELS, *Ideologia germană*, în: Marx-Engels, *Opere*, vol. 3, București, Editura politică, 1958, p. 32.

Diviziunea muncii devine o diviziune reală abia din momentul în care apare diviziunea dintre munca materială și cea spirituală. Din acest moment conștiința își *poate* închipui, într-adevăr, că este altceva decît cunoașterea practicii existente, că își poate reprezenta *realmente* ceva fără să-și reprezinte ceva real, din acest moment conștiința este în stare să se emancipeze de lume și să treacă la construirea teoriei „pure", a teologiei, filozofiei, moralei etc. „pure". Dar chiar atunci cînd această teorie, teologie, filozofie, morală etc. intră în contradicție cu relațiile existente, acest lucru se poate întîmpla numai datorită faptului că relațiile sociale existente au intrat în contradicție cu forța de producție existentă.

K. MARX-FR. ENGELS, *Sfînta familie sau critica criticii critice împotriva lui Bruno Bauer*, în: Marx-Engels, *Opere*, vol. 2, București, Editura de stat pentru literatură politică, 1958, p. 63, 64, 65, 65—66.

Dacă, operînd cu mere, pere, fragi și migdale reale, îmi formez noțiunea generală de „*fruct* („*Frucht*"), dacă merg mai departe și-mi *imaginez* că noțiunea mea abstractă: „Fructul" („*die* Frucht"), la care ajung pornind de la fructe reale, este o esență care există în afara mea, ba chiar constituie *adevărata* esență a perei, a mărului etc., aceasta înseamnă că, vorbind în termeni *speculativi*, proclam „Fructul" drept „*substanță*" a perei, a mărului, a migdalei etc. Prin aceasta eu spun că pentru pară nu este esențial faptul că este pară, că pentru măr nu este esențial faptul că este măr. Esențial la aceste lucruri n-ar fi existența lor determinată reală, care poate fi intuită prin simțuri, ci acea esență pe care am abstras-o din ele și pe care le-am substituit-o, esența noțiunii mele, „Fructul". Eu proclam deci mărul, para, migdala etc. drept simple forme de existență, *moduri* ale „Fructului". Este adevărat că judecata mea finită, ajutată de simțuri, *distinge* mărul de pară și para de migdală, dar rațiunea mea speculativă declară că această distincție senzorială este neesențială și indiferentă. Rațiunea speculativă vede în măr *același lucru* ca în pară și în pară același lucru ca în migdală, și anume „Fructul". Fructele reale particulare nu sînt considerate decît ca fructe *aparente*, a căror esență adevărată este „Substanța", „Fructul".

. . . . . .

De aceea filozoful speculativ renunță la abstracția „Fructului", dar renunță la ea în chip *speculativ*, *mistic*, și anume păstrînd aparența că

nu renunță la ea. Adevărul însă este că el numai în aparență depășește această abstracție. El raționează cam în felul următor:

Dacă în realitate mărul, para, migdala, fraga nu sînt altceva decît „Substanța", „Fructul", se pune întrebarea: cum se face că „Fructul" îmi apare cînd sub formă de măr, cînd sub formă de pară sau de migdală, de unde provine această *aparență de diversitate* care contrazice atît de pal-pabil concepția mea speculativă despre *unitate*, despre „Substanță", despre „Fruct"?

Aceasta se explică, răspunde filozoful speculativ, prin faptul că „Fructul" nu este o esență moartă, nediferențiată, nemișcată, ci o esență vie, care se autodiferențiază și care se află în mișcare. Diversitatea fructelor din viața de toate zilele are importanță nu numai pentru intelectul *meu* senzorial, ci și pentru „Fructul" însuși, pentru rațiunea speculativă. Diferitele fructe din viața de toate zilele sînt diferite manifestări de viață ale „fructului *unic*", ele sînt cristalizări pe care le creează „Fructul" însuși.

. . . . . .

Prin urmare, dacă religia creștină cunoaște numai o *singură* întruchipare a lui Dumnezeu, în schimb filozofia speculativă posedă tot atîtea întruchipări cîte lucruri există, după cum în cazul de față ea posedă în fiecare fruct o întruchipare a substanței, a fructului absolut. Ceea ce interesează deci în primul rînd pe filozoful speculativ este de a produce *existența* fructelor reale, existente în viața de toate zilele, și de a spune apoi cu un aer misterios că există mere, pere, migdale și stafide. Dar merele, perele, migdalele și stafidele pe care le regăsim în lumea speculativă nu mai sînt decît *aparențe* de mere, pere, migdale și stafide, căci ele reprezintă momente ale vieții „Fructului", ale acestei *entități* abstracte *a intelectului*, și de aceea sînt ele însele *entități* abstracte *ale intelectului*.

. . . . . .

Omul de rînd nu crede că spune ceva extraordinar atunci cînd afirmă că există mere și pere. Filozoful însă, atunci cînd exprimă în termeni speculativi aceste existențe, spune ceva *extraordinar*. El a săvîrșit o *minune;* din *entitatea* ireală a *intelectului*, „Fructul", el a creat *entități reale ale naturii:* mărul para etc., din *propiul* său *intelect abstract*, pe care el și-l imaginează ca un subiect absolut, aflat în afara sa, în cazul de față ca „Fructul", el a *creat* aceste fructe, și ori de cîte ori filozoful speculativ afirmă existența cutărui sau cutărui obiect, el îndeplinește un act de creație.

Se înțelege de la sine că filozoful speculativ poate să realizeze acest proces de creație neîntreruptă numai datorită faptului că prezintă drept determinări *descoperite* de el proprietăți unanim cunoscute și senzorial intuite ale mărului, perei etc., numai datorită faptului că dă formelor abstracte ale intelectului, pe care numai intelectul abstract le poate crea, *numele* unor lucruri reale; în sfîrșit, numai datorită faptului că proclamă drept *autoactivitate* a subiectului absolut, a „Fructului", *propria* sa activitate, prin care *el trece* de la reprezentarea măr la reprezentarea pară.

Această operație se numește în limbaj speculativ: concepererea *substanței* ca *subiect*, ca *proces lăuntric*, ca *persoană absolută*, și acest mod de concepere constituie trăsătura esențială a metodei *hegeliene*.

VASILE CONTA, *Introducere în metafizică*, în: *Opere filozofice*, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1967, p. 401—402.

Credinţa în suflete este născută din antropomorfism şi din neputinţa în care se găsea omul primitiv de a deosebi ceea ce noi numim, cu drept sau fără drept, realul de închipuit şi posibilul de imposibil.

Visurile, umbrele şi imaginile reflectate de apă şi de corpurile lucii au fost, desigur, cele dintîi şi cele mai frecvente fenomene amăgitoare, care au atras atenţiunea omului primitiv, cînd el a ajuns să fie capabil de oarecare reflexiune. Se ştie că animalele superioare şi copiii mici cred că văd fiinţe reale în dosul oglinzii în care se uită; că ei caută să prindă umbrele în care se mişcă; şi că, copiii mici care au văzut în vis vreun monstru înspăimîntător, nu se cred în siguranţă, după ce s-au trezit din somn, decît grămădindu-se la sînul mamei lor, pentru a fi apăraţi de dînsa. Aceste fapte ar fi singure de ajuns pentru a dovedi că omul primitiv, a cărui inteligenţă nu era la început mai mare decît aceea a fiinţelor de mai sus, a trebuit să fie amăgit, ca şi acestea, de către aceleaşi fenomene. Dealtminterea sînt chiar astăzi sălbatici, precum sînt locuitorii din Noua-Zeelandă, care cred în realitatea obiectivă a visurilor lor, şi care atribuie un fel de trup şi o existenţă deosebită umbrelor şi imaginilor reflectate de corpurile lucii.

Omul primitiv, care crede în realitatea obiectivă a viselor sale şi care, de altă parte, ştie din mărturia tovarăşilor săi că rămîne imobil în acelaşi loc tot timpul cît visează, nu poate natural să împace aceste două realităţi decît admiţînd că persoana sa este compusă din două fiinţe identice: una, care este culcată în timpul somnului, şi alta, care tot în acel timp se desparte de cea dintîi pentru a umbla singură încoace şi încolo. Această din urmă fiinţă este aceea ce se numeşte suflet. Să se observe că sufletul, care, mai tîrziu, este considerat din ce în ce mai transparent, mai aerian, mai impalpabil, la început n-a putut fi considerat decît ca un simplu duplicat al trupului, avînd aceeaşi consistenţă, aceleaşi trebuinţe şi aceleaşi satisfacţiuni ca acesta.

Sălbaticul întîlneşte în vis nu numai lucruri de acelea care sînt încă în fiinţă, dar şi oameni care au murit, animale care au pierit, lucruri nemişcătoare, care au fost stricate sau nimicite. De aici el conchide că toate aceste fiinţe nu pot fi decît duble de natura lor, şi că el n-a văzut în vis decît sufletele lor, deoarece el ştie că trupurile lor au fost desfiinţate. Aşadar, sălbaticul se întîlneşte în vis cu sufletele lucrurilor ce nu mai există, precum şi cu lucrurile ce există, sau cu sufletele acestora. Deci tot ce există în lumea reală este dublu, şi duplicatul care se numeşte suflet poate continua să trăiască după moartea duplicatului care se numeşte corp.

DENIS DIDEROT, *Adăugiri la Cugetările filozofice sau diferite obiecţii împotriva scrierilor diferiţilor teologi*, în: *Scrieri ateiste*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1966, p. 24.

O religie adevărată, privind pe toţi oamenii, în toate timpurile şi în toate locurile, trebuie să fie veşnică, universală şi evidentă; nici una nu are aceste trei însuşiri. Deci toate sînt demonstrate ca fiind false.

DENIS DIDEROT, *Noua adăugire la Cugetări*, în: *Scrieri ateiste*, București, Editura științifică, 1966, p. 33—34.

Educația din copilărie face ca un creștin să creadă în Iisus Cristos. Educația din copilărie face ca un turc să creadă în Mahomed. Educația din copilărie face ca un indian să creadă în încarnările lui Vișnu. Educația din copilărie face ca un siamez să se oblige a crede minunile ce se spun despre Sommonacodom. În toate țările, credința nu este decît un respect orb față de sentimentele preoților, care sînt întotdeauna infailibili acolo unde ei sînt cei mai tari.

C. DOBROGEANU-GHEREA, *A. Vlahuță*, în: *Opere complete*, vol. 6, București, Editura politică, 1979, p. 146.

Se înțelege că Dumnezeu n-a făcut pe oameni după chipul și asemănarea sa; dar oamenii l-au făcut pe Dumnezeu după chipul și asemănarea lor, dîndu-i însușirile lor, mai exagerate bine înțeles, concentrînd într-însul toate însușirile și cerințele morale, idealul lor moral. Acesta e dealtminterea un adevăr acuma prea cunoscut, aproape banal. De obicei însă nu se ia în seamă că Dumnezeu nu numai că e făcut după chipul și asemănarea oamenilor, dar fiecare om religios în parte își închipuie pe Dumnezeu după chipul său. „*In seinen Göttern malt sich der Mensch*". Omul își concentrează în Dumnezeu idealul său și cerințele sale de dreptate, simpatie și armonie universală. Și cum morala și cerințele morale ale oamenilor nu se aseamănă, ba chiar sînt foarte felurite, nu seamănă nici dumnezeii lor. Aici se vede dară limpede cît de mult poate să exprime poetul, exprimînd pe Dumnezeul său.

A. DONINI, *După chipul și asemănarea omului*, București, Editura politică, 1968, p. 143—146.

Cu nouăsprezece secole înaintea erei noastre, Hammurabi, conducătorul unui oraș din Mesopotamia, de o importanță secundară pînă în vremea aceea, a cucerit o mare parte din regiunile înconjurătoare și s-a proclamat „rege al Universului".

Sub energica sa conducere, Babilonul, noua capitală, a devenit centrul uneia dintre cele mai mari puteri ale Orientului antic și zeul său, *Marduk*, mică și neînsemnată figură a panteonului asiro-babilonean, a ridicat de îndată pretenții la „stăpînirea asupra lumii".

O tăbliță cu caractere cuneiforme al cărei text a fost scris cu cel puțin 1 800 de ani înaintea erei noastre ne prezintă într-adevăr denumirile diferitelor divinități ale țării cu tot atîtea funcții și atribuții ale puternicului zeu din Babilon: „*Nergal* este Marduk al războiului; *Enlil* este Marduk al guvernării; *Nebo* este Marduk al comerțului; *Adad* este Marduk al ploii etc." Nu este vorba de o afirmare a credinței monoteiste, după cum repetă cu naivitate unii istorici ai religiilor; este vorba de recunoașterea liturgică a predominării unui singur zeu asupra celor-

lalți, pe baza celor întîmplate pe pămînt în cadrul relațiilor dintre diferite grupuri de oameni în luptă pentru putere.

Tot astfel, cînd Imperiul babilonean a căzut în mîna asirienilor, zeul lor național, bărbosul *Assur*, înarmat cu arcul și cu tridentul cuceritorilor, venerat pînă în acel moment în orașul cu același nume de pe malul drept al Tigrului, este așezat în fruntea divinităților popoarelor subjugate și proclamat „stăpînitor al lumii".

Trebuie părăsită odată pentru totdeauna vechea teorie a trecerii treptate a omenirii la credința într-un singur zeu printr-un proces de raționalizare sau de spiritualizare. Rădăcinile religiei nu trebuie căutate în rațiune sau în morală, ci în condițiile economice și sociale ale oamenilor și în dezvoltarea lor de la un tip de societate la altul. Destrămarea comunității totemice, cu scindarea societății în clase, a dus și în Mesopotamia la trecerea de la zeul-animal și de la zeul-natură la zeul-stăpîn. În etimologia numelui *Marduk*, pe care deja cei vechi îl interpretau ca „tăurașul Soarelui", persistă fără îndoială amintirea celor două faze precedente, cea totemică și cea naturistă; dar zeul din Babilon a început să aspire la monarhia cerească numai după ce regele Hammurabi a pretins pentru sine monarhia pămîntească.

M. ELIADE, *Aspecte ale mitului*, București, Editura Univers, 1978, p. 88—89, 90—92, 92—93.

Deus otiosus

Un mare număr de triburi primitive, mai ales cele care s-au oprit la stadiul culesului și al vînătorii, cunosc o ființă supremă; dar aceasta nu joacă aproape nici un rol în viața religioasă. Se știe dealtfel prea puțin lucru despre ea, miturile sale sînt puțin numeroase și, în genere, destul de simple. Se consideră că această ființă supremă a creat lumea și omul, dar și-a părăsit destul de repede creațiile și s-a retras în cer. Uneori, ea nici nu și-a terminat creația și o altă ființă divină, „fiul" acesteia sau împuternicitul ei, primește sarcina să o ducă la bun sfîrșit. Am discutat într-altă parte transformarea ființei supreme într-un *deus otiosus;* ne vom mărgini aici la cîteva exemple.[1] La băștinașii selk'nam din Țara-de-Foc, zeul, care se numește „Locuitorul cerului" sau „Cel-carele-este-în-Cer", e veșnic, atotștiutor, atotputernic, dar creația a fost desăvîrșită de strămoșii mitici, creați și ei de ființa supremă înainte de a se retrage dincolo de stele. Acest zeu trăiește departe de oameni și se dezinteresează de treburile lumii. Nu are icoane, nici preoți. Nu i se adresează rugăciuni decît în caz de boală („Tu, Cel-de-sus, nu-mi lua copilul; e încă prea mic") și i se aduc ofrande, îndeosebi în timpul intemperiilor.

. . . . . .

În anumite privințe se poate spune că *deus otiosus* e primul exemplu al „morții lui Dumnezeu" frenetic proclamată de Nietzsche. Un zeu creator care se îndepărtează de cult sfîrșește prin a fi dat uitării. Uitarea

[1] *G. Traité d'Historie des Religions*, p. 53 și urm.

lui Dumnezeu ca și transcendența lui absolută este o expresie plastică a inactualității sale religioase sau a „morții sale“, ceea ce e tot același lucru. Dispariția ființei supreme nu s-a tradus printr-o sărăcire a vieții religioase. Dimpotrivă, s-ar putea spune că adevăratele „religii“ apar *după* dispariția ei: miturile cele mai bogate și mai dramatice, ritualurile cele mai extravagante, zeii și zeițele de toate felurile, strămoșii, măștile și societățile secrete, templele, ierarhiile sacerdotale etc. — toate acestea le întîlnim în culturile care au depășit stadiul culesului și al vînatului mărunt și în care ființa supremă e fie absolut absentă (uitată?), fie contopită cu alte figuri divine, în așa măsură încît nu mai e cu putință s-o recunoaștem.

„Eclipsa lui Dumnezeu“ despre care vorbește Martin Buber, îndepărtarea și tăcerea lui Dumnezeu care-i obsedează pe anumiți teologi contemporani nu sînt fenomene moderne. „Transcendența“ ființei supreme a servit întotdeauna drept scuză indiferenței omului față de dînsa. Chiar cînd își mai amintește de el, faptul că Dumnezeu e *atît de departe*, justifică tot felul de neglijențe, dacă nu chiar indiferența totală. Indigenii fang din Africa Ecuatorială o spun cu simplitate, dar cu mult curaj:

Dumnezeu (Nzame) este sus, omul jos.
Dumnezeu e Dumnezeu, omul om,
Fiecare la el, fiecare în casa lui[1].

Acesta era dealtminteri punctul de vedere al lui Giordano Bruno: Dumnezeu „*come assoluto, non ha che far con noi*“ *(Spaccio della bestia trionfante).*[2]

E totuși cazul să facem o observație: se întîmplă ca oamenii să-și aducă aminte de ființa supremă uitată sau neglijată, îndeosebi în cazul unei amenințări venind de sus, din ceruri (secetă, molimă etc.). Să ne referim la cele cîteva exemple citate mai sus. În genere, nu se face apel la această divinitate uitată decît în ultimă instanță, după ce toate demersurile făcute pe lîngă alte figuri divine au dat greș. Zeul suprem al băștinașilor oraon se numește Dharmeș. În caz de criză, i se jertfește un cocoș alb și se strigă: „Am încercat totul, dar te mai avem pe tine care să ne vii într-ajutor... O, Dumnezeule! Tu ești Creatorul nostru. Fie-ți milă de noi.“[3] Așijderea iudeii se îndepărtau de Jahve și se apropiau de Baali și de Astartee ori de cîte ori *istoria le-o îngăduia*, ori de cîte ori străbăteau o epocă de pace și de prosperitate economică relativă, dar catastrofele istorice îi aduceau cu forța îndărăt la Dumnezeu. „Însă cînd au strigat ei către Domnul și au zis: Am păcătuit părăsind pe Domnul și apucîndu-ne să slujim Baalilor și Astarteelor; acum însă izbăvește-ne din mîinile vrăjmașilor noștri și-ți vom sluji ție“. (I, Samuel, XII 10).

. . . . . .

Pe scurt, pentru toate aceste culturi primitive care au cunoscut o ființă supremă, dar au uitat-o mai mult sau mai puțin, „esențialul“ con-

[1] *Traité*, p. 56.

[2] „ca (ființă) absolută, nu are nici o legătură cu noi“ *(Distrugerea fiarei triumfătoare).* (it. n.r.)

[3] J. G. Frazer, *The Worship of Nature*, Londra, 1926, p. 631.

stă în aceste elemente caracteristice: 1 — Dumnezeu a creat lumea şi omul, apoi s-a retras în cer; 2 — această îndepărtare a fost uneori însoţită de o întrerupere a comunicaţiilor între cer şi pămînt sau de o foarte mare îndepărtare a cerului; în anumite mituri, proximitatea iniţială a cerului şi prezenţa lui Dumnezeu pe pămînt constituie un sindrom paradisiac (căruia trebuie să-i adăugăm nemurirea originară a omului, raporturile sale amicale cu animalele şi inexistenţa nevoii de a munci); 3 — locul acestui *deus otiosus* mai mult sau mai puţin uitat a fost luat de diferite divinităţi care au în comun faptul că sînt mai aproape de om şi-l ajută sau îl persecută într-un chip mai direct şi mai continuu.

LUDWIG FEUERBACH, *Esenţa creştinismului,* în: *Feuerbach,* Bucureşti, Editura de stat pentru literatură ştiinţifică, 1954, p. 112, 113—114, 117.

Fiinţa absolută, Dumnezeul omului este propria sa fiinţă.

. . . . . .

Dacă însă, religia, conştiinţa lui Dumnezeu, este caracterizată drept conştiinţa de sine a omului, să nu se interpreteze aceasta în sensul că omul religios ar fi de-a dreptul conştient că conştiinţa sa despre Dumnezeu este conştiinţa de sine a fiinţei sale, căci tocmai lipsa acestei conştiinţe întemeiază esenţa specifică a religiei. Pentru a înlătura această înţelegere greşită, este mai bine să spunem: religia este cea dintîi, şi anume indirectă, conştiinţă de sine a omului. De aceea religia precede pretutindeni filozofia, atît în istoria omenirii, cît şi în istoria fiecăruia. Omul strămută fiinţa sa mai întîi în afară de sine, înainte de a o găsi în sine. Propria sa fiinţă îi este obiect mai întîi sub formă de altă fiinţă. Religia este copilăria umanităţii; dar copilul vede fiinţa sa, pe om în afară de sine — ca copil, omul se consideră pe sine drept un alt om. Dezvoltarea istorică în religie constă, din această pricină, în faptul că ceea ce pentru religia dinainte valora drept ceva obiectiv, acum este ceva subiectiv, adică ceea ce a fost intuit şi adorat ca Dumnezeu, acum este cunoscut ca ceva uman. Religia dinainte este idolatria de mai tîrziu: omul şi-a datorat propria sa fiinţă. Omul s-a obiectivat pe sine, dar n-a cunoscut obiectul ca fiinţa sa; religia de mai tîrziu a făcut acest pas; de aceea fiecare progres în religie este o mai adîncă cunoaştere de sine.

Religia, cel puţin cea creştină, este atitudinea omului faţă de sine însuşi, sau, mai just, faţă de fiinţa sa ca faţă de o altă fiinţă. Fiinţa divină nu este nimic altceva decît fiinţa umană sau, mai bine, fiinţa omului, ruptă din îngrădirile omului individual real, corporal, adică intuită şi venerată ca o altă fiinţă deosebită de el — de aceea toate determinările fiinţei divine sînt determinări ale fiinţei umane.

. . . . . .

Religia este dezbinarea omului cu sine însuşi: el aşază în faţa sa pe Dumnezeu ca pe o fiinţă opusă lui. Dumnezeu nu este ceea ce este omul — omul nu este ceea ce este Dumnezeu. Dumnezeu este fiinţa infinită, omul este fiinţa finită; Dumnezeu este perfect, omul e imperfect; Dumnezeu e veşnic, omul e vremelnic; Dumnezeu e atotputernic, omul

fără putere; Dumnezeu e sfînt, omul e plin de păcate. Dumnezeu și om sînt extreme: Dumnezeu e pozitivul în mod absolut, e ansamblul tuturor calităților, omul e negativul în mod absolut, ansamblul tuturor nimicniciilor.

Dar omul obiectivează în religie propria sa ființă secretă. Trebuie deci dovedit că această opoziție, acest dezacord între Dumnezeu și om, cu care începe religia, este dezacordul omului cu propria sa ființă.

LUDWIG FEUERBACH, *Esența religiei*, în: *Feuerbach*, București, Editura de stat pentru literatură științifică, 1954, p. 174—176.

Sentimentul de dependență al omului este fundamentul religiei; obiectul acestui sentiment de dependență, acela de care omul este dependent și se simte dependent, nu este la origine nimic altceva decît natura. Natura este obiectul prim, original al religiei, cum dovedește îndeajuns istoria religiilor și a popoarelor.

Afirmația că religia ar fi înnăscută omului, că ar fi naturală, este falsă, dacă atribuim în ascuns religiei în genere reprezentările teismului, adică ale credinței propriu-zise în Dumnezeu, dar este perfect adevărat, dacă prin religie nu se înțelege altceva decît sentimentul de dependență — sentimentul sau conștiința omului că el nu există și nu poate exista fără o altă ființă deosebită de el, că el nu datorează sieși existența sa.

. . . . . .

Dacă creștinii nu mai adoră natura ca pe un Dumnezeu, aceasta se datorește faptului că, potrivit credinței lor, existența lor nu depinde de natură, ci de voința unei ființe deosebite de natură, dar cu toate acestea ei consideră și adoră această ființă ca ființă divină, adică supremă, numai fiindcă ei o socotesc drept ziditorul și păstrătorul existenței lor, al vieții lor.

MENTOVICH FERENC, *Noua concepție despre lume*, în: *Antologia ateismului din România*, București, Editura științifică, 1962, p. 132—133.

Numai copiii necopți și adulții cu minte de copii obișnuiesc să vadă stafii; noțiunea ielelor este un produs al neștiinței poporului.

Cel ce cunoaște legile naturii ia de mînă pe copilul visător și-i arată că fantoma care l-a speriat nu este altceva decît o cîrpă uitată afară, pe care o clătina vîntul și care, la lumina lunii, părea o figură îngrozitoare; ori îi demonstrează că jocul ielelor nu este altceva decît o specie inflamabilă de aer, pe care el însuși o poate prepara din fosfor și hidrogen. Steaua lui Napoleon au văzut-o strălucind atît de limpede la Marengo și Austerlitz — și întunecîndu-se la Moscova și Lipsca — numai soldați simpli, fanatizați; un ofițer din geniu, versat în științe, i-ar fi măsurat paralaxa, i-a fi calculat mărimea, elementele traiectoriei și ar fi

prezis că această stea va dispărea în neantul nesfîrşit după ce va fi ieşit din raza vizuală a pămîntului deasupra satului Waterloo.

Numai naturi înclinate spre un misticism bolnăvicios pot vedea puteri supranaturale care întind mîna din cer pentru a se amesteca în mersul lucrărilor pămînteşti; raţiunea fortificată prin adevărurile ştiinţelor naturale în zadar le caută, căci nu le poate descoperi.

CLAUDE ADRIEN HELVETIUS, *Despre om, despre facultăţile sale intelectuale şi educaţia sa*, în: *Scrieri ateiste*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1966, p. 206—208.

Omul doreşte să fie nemuritor şi s-ar crede astfel, dacă dezagregarea tuturor corpurilor care îl înconjură nu i-ar vesti în fiecare clipă adevărul contrar. Nevoit să cedeze acestui adevăr, el totuşi doreşte nemurirea. Căldarea întineririi lui Eson dovedeşte vechimea acestei dorinţe. Pentru a perpetua, trebuia cel puţin să o întemeieze pe ceva verosimil. În acest scop s-a clădit sufletul dintr-o materie extrem de fină; s-a făcut din ea un atom indestructibil, supravieţuind dezagregării celorlalte părţi, în sfîrşit un principiu de viaţă.

Această fiinţă, sub numele de suflet, trebuia să păstreze după moarte toate simţurile de care fusese susceptibilă în timpul unirii ei cu corpul. Acest sistem odată imaginat, omul s-a îndoit cu atît mai puţin de nemurirea sufletului său, cu cît nici experienţa, nici observaţia nu puteau contrazice această credinţă: nici una, nici cealaltă nu aveau putere asupra unui atom imperceptibil. Existenţa acestuia nu era într-adevăr demonstrată; dar avem oare nevoie de dovezi pentru a crede ceea ce dorim; şi ce demonstraţie a fost vreodată destul de limpede, pentru a dovedi falsitatea unei păreri care ne este scumpă? Este adevărat că nu te poţi întîlni pe drum cu suflete şi, pentru a explica acest lucru, oamenii, după crearea sufletelor, au crezut că trebuie să creeze ţara pe care o locuiesc ele. Fiecare naţiune şi chiar fiecare individ, după gusturile şi natura particulară a nevoilor sale, au dat un plan deosebit. Popoarele sălbatice au transportat această locuinţă cînd într-o pădure vastă, plină de vînat, udată de rîuri pline de peşte, cînd au aşezat-o într-o ţară de cîmpie, plată, plină de păşuni, în mijlocul căreia se ridica o căpşună mare cît un munte, de unde fiecare îşi tăia felii pentru hrana sa şi a familiei sale.

Popoarele mai puţin expuse cerinţelor foamei, şi de altfel mai numeroase, şi mai instruite, adunară acolo tot ce natura are mai agreabil şi îi dădură numele de Eliseu. Popoarele mai avare îl modelară după grădina Hesperidelor, şi cultivară acolo răsaduri ale căror tulpini de aur purtau fructe de diamant. Naţiunile mai voluptoase făcură să crească acolo copaci de zahăr şi să curgă fluvii de lapte; după care îl populară cu Hurii. Fiecare popor înzestrează această ţară a sufletelor cu ceea ce pe pămînt face obiectul dorinţelor sale. Imaginaţia, condusă de nevoi şi de gusturi diverse, a lucrat pretutindeni în acelaşi fel şi, prin urmare, a variat prea puţin în născocirea falselor religii.

PAUL HENRY D'HOLBACH, *Creştinismul dezvăluit sau examinarea principiilor şi efectelor religiei creştine*, în: *Scrieri ateiste*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1966, p. 130—131, 135—136, 147—148.

Cea mai mare parte a oamenilor nu ţin la religia lor decît din obişnuinţă; ei nu au examinat niciodată serios cauzele care îi leagă de ea, motivele comportării lor, temeiurile opiniilor lor: astfel, lucrul pe care toţi îl privesc ca cel mai important pentru ei, a fost întotdeauna acela pe care se temeau cel mai mult să-l adîncească: ei urmează căile care le-au fost trasate de părinţii lor; ei cred pentru că li s-a zis încă din copilărie că trebuiau să creadă; nădăjduiesc pentru că strămoşii lor au nădăjduit; tremură fiindcă cei dinaintea lor au tremurat; aproape niciodată nu au binevoit să-şi dea seama de motivele credinţei lor. Foarte puţini oameni au timpul de a examina sau capacitatea de a consi-dera obiectele venerăţiei lor obişnuite, ale ataşamentului lor puţin ra-ţional, ale temeiurilor lor tradiţionale. Naţiunile sînt întotdeauna antre-nate de trecutul obiceiului, al exemplului, al prejudecăţii: educaţia obiş-nuieşte spiritul cu opiniile cele mai monstruoase, precum corpul cu ati-tudinile cele mai supărătoare: tot ce a dăinuit vreme îndelungată pare oamenilor a fi sacru; ei s-ar crede vinovaţi dacă şi-ar îndrepta priviri temerare asupra lucrurilor care poartă pecetea antichităţii: preveniţi în favoarea înţelepciunii strămoşilor lor, ei nu au îndrăzneala de a mai cerceta ceva după aceştia; ei nu văd că omul a fost întotdeauna înşelat de prejudecăţile sale, de speranţele şi de temerile sale, şi că aceleaşi motive au făcut ca cercetarea să fie, aproape întotdeauna, la fel de im-posibilă.

. . . . . .

Unirea şi concordia, care sînt atît de admirate la cei dintîi creş-tini, nu erau nici ele o minune; o sectă nouă şi oprimată rămîne unită şi se teme de a-şi despărţi interesele. Cum s-ar fi putut, în acele vre-muri de început, ca preoţii, ei înşişi persecutaţi şi trataţi ca nişte per-turbatori, să îndrăznească să predice intoleranţa şi persecuţia? În sfîr-şit, rigorile exercitate împotriva primilor creştini n-au putut să-i facă a-şi schimba sentimentele, fiindcă tirania irită şi spiritul omului nu poate fi îmblînzit cînd este vorba de opinii de care el crede că este legată mîntuirea sa. Acesta este efectul nelipsit al persecuţiei. Cu toate acestea, creştinii, cărora exemplul propriei lor religii ar fi trebuit să le deschidă ochii, nu au putut pînă în prezent să se tămăduiască de furia de a persecuta.

. . . . . .

Creştinismul nu are nici o superioritate asupra tuturor celorlalte religii din lume care toate, cu întreaga nepotrivire dintre ele, zic că emană de la divinitate şi pretind a avea un drept exclusiv la bunăvoinţa sa. Indianul dă ca sigur că *Brahma* însuşi este autorul cultului său. Scan-dinavul socoteşte că a primit pe al său de la temutul *Odin*. Dacă evreul şi creştinul le-a primit de la *Iehova*, prin intermediul lui Moise şi Iisus, mahomedanul asigură că îl are pe al lui de la profetul său, inspirat de acelaşi Dumnezeu. Astfel, toate religiile se socotesc emanate din cer;

toate interzic folosirea raţiunii pentru cercetarea temeiurilor sale sacre; toate se pretind adevărate cu excluderea celorlalte; toate ameninţă cu mînia divină pe cei ce vor refuza de a se supune autorităţii lor, în sfîrşit, toate au caracterul falsităţii, prin contradicţiile palpabile de care sînt pline, prin ideile obscure şi adesea odioase pe care le afirmă despre divinitate, prin legile ciudate pe care le atribuie acesteia, precum şi prin certurile pe care le suscită printre adepţii lor.

I. A. LENŢMAN, *Originea creştinismului*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1961, p. 98, 99—100, 100—101, 101, 102—103, 104, 105, 107, 110—113.

Doctrina creştinismului nu s-a format, evident, numai din împrumuturi. Ca orice fenomen istoric important, creştinismul aducea cu el multe elemente noi, altfel el n-ar fi putut cuprinde masele şi să devină, în ultimă instanţă, religia dominantă în lumea mediteraneană. Aceste elemente noi au apărut pe fundalul epocii şi au fost determinate de situaţia istorică concretă din Mediterana răsăriteană. Prin urmare, examinarea conţinutului ideologic al noii religii trebuie începută prin cercetarea concepţiilor sociale şi, mai ales, a celor religioase ale populaţiei Imperiului roman, în pragul erei noastre.

. . . . . .

Instaurarea regimului imperial a provocat transformări nu mai puţin adînci şi în starea de spirit a maselor largi. Întrucît puterea clasei proprietarilor de sclavi s-a întărit temporar, iar în ţările cucerite de Roma viaţa politică independentă a încetat de fapt, în sînul maselor au început să prindă teren stări de spirit mistico-religioase. Pe întregul teritoriu al imperiului creşte vizibil în secolul I e.n. influenţa diferitelor culte religioase răsăritene şi se întăresc tendinţele mesianiste. Speranţele de îmbunătăţire a condiţiilor grele de viaţă încep să fie legate nu de lupta maselor, ci de venirea unui mîntuitor trimis de sus, care avea să instaureze pe pămînt împărăţia divină. Numai în regiunile periferice îndepărtate ale imperiului — în Iudeea, Galia, Africa de nord-vest — acolo unde speranţele în victorie prin lupta armată n-au fost încă definitiv pierdute, s-au produs în secolul I e.n. izbucniri serioase ale mişcărilor populare de eliberare. Dar în acea vreme ele erau relativ uşor înăbuşite de legiunile romane.

Starea de spirit a unei părţi a păturilor superioare ale societăţii romane, care a exercitat o mare influenţă asupra formării şi dezvoltării ideologiei creştine, şi-a găsit o expresie pregnantă în operele lui Seneca[1].

. . . . . .

[1] Pentru analiza amănunţită a ideilor lui Seneca vezi: R. I. Vipper, *Eticeskie i relighioznie vozzrenia Seneki* (Concepţiile etice şi religioase ale lui Seneca), în „Vestnik Drevnei Istorii", nr. 1, 1948, p. 43—63; de acelaşi autor, *Rim i rannee hristianstvo* (Roma şi creştinismul primitiv), p. 42—57.

Chiar în primele opere ale lui Seneca, ca, de pildă, în *Consolări*, se susţine deşertăciunea vieţii pămînteşti şi ideea că moartea este cel mai mare bine. El considera că cei drepţi se înalţă după moarte în ceruri şi duc acolo o existenţă fericită. Temelia înţelepciunii umane pe această lume trecătoare şi singura posibilitate de a trăi în fericire constă în supunere faţă de soartă. Lupta împotriva vicisitudinilor ei nu este demnă de un om cu adevărat înţelept.

Pornind de la ideea inevitabilităţii celor ce aduce destinul, Seneca ajunge la concluzia atît de importantă şi neobişnuită pentru societatea romană, a egalităţii tuturor oamenilor, inclusiv a sclavilor, în faţa soartei. El scrie: „Toţi oamenii sînt egali prin firea lor, toţi sînt egali prin naştere... Avem acelaşi părinte — Universul... Natura ne ordonă să aducem folose tuturor oamenilor, indiferent dacă sînt sclavi ori liberi, născuţi liberi ori liberţi“[1]. Într-una din „Scrisorile către Luciliu“ (nr. 47) Seneca dezvoltă aceeaşi idee: „Ei sînt sclavi: dar sînt oameni. Ei sînt sclavi: dar locuiesc în aceeaşi casă. Ei sînt sclavi. Nu, ei sînt tovarăşi de sclavie, dacă te gîndeşti numai, că soarta dispune la fel de noi amîndoi“.

. . . . . .

Raţionamentele citate ale lui Seneca se regăsesc în principiul creştin atribuit apostolului Pavel: „Căci noi toţi, iudei sau elini, robi sau slobozi, ne-am botezat printr-un duh spre a fi un trup şi toţi sîntem adăpaţi printr-un duh“. (*1*, Corin., XII, 13).

Este semnificativ că, după cum recunoaşterea de către Seneca a egalităţii tuturor oamenilor în faţa divinităţii nu a ajuns la concluzia eliberării sclavilor, tot astfel şi creştinismul s-a limitat la simpla proclamare a acestui principiu, renunţînd la înfăptuirea lui practică. Atît Seneca, cît şi ideologii creştinismului concepeau egalitatea oamenilor doar ca o egalitate în faţa dumnezeirii şi nu trăgeau din aceasta nici o concluzie practică.

. . . . . .

Înrudirea dintre ideile lui Seneca şi epistolele atribuite lui Pavel i-a izbit pe mulţi ideologi ai creştinismului. Nu întîmplător, primii scriitori creştini (Tertulian şi alţii) îl numesc adesea pe Seneca, dealtfel ca şi pe Heraclit şi pe Socrate „al nostru“. Ulterior, autorii ecleziastici au mai făcut un pas şi l-au transformat pe Seneca într-un părinte al bisericii. Ieronim cel blajin (secolele IV şi V) îl consideră de-a dreptul scriitor creştin, referindu-se la pretinsa corespondenţă a lui Seneca cu Pavel. Acest fals a ajuns pînă în vremurile noastre. Caracterul vădit fals al acestei corespondenţe reiese din următoarele: Seneca şi Pavel schimbă între ei complimente şi se întreabă unul pe altul de sănătate. Seneca propovăduieşte creştinismul nu numai prietenului său Luciliu, ci şi lui Nero etc. Cu toate că este fără nici o îndoială falsă, totuşi din

[1] Seneca, *Despre viaţa fericită*, p. 24.

cînd în cînd, chiar pînă nu de mult, apăreau articole în care clericii încercau să demonstreze autenticitatea acestei corespondenţe.[1]

După cum reiese din cele arătate, concepţiile teologice, iar în multe privinţe şi cele social-politice ale lui Seneca au anticipat o serie de principii fundamentale ale ideologiei creştine. Trebuie subliniat însă că filozofia lui Seneca exprima ideologia unei părţi a cercurilor înalte din societatea romană, pe cînd creştinismul, cel puţin la început, îşi recruta adepţii, înainte de toate, din păturile de jos ale societăţii. Această deosebire fundamentală îi obliga de multe ori pe ideologii noii religii să recurgă nu atît la simple împrumuturi din operele stoicului roman, cît să le prelucreze potrivit cu năzuinţele adepţilor lor.

. . . . . .

Formarea statului roman mediteranean, iar apoi a imperiului a dat, inevitabil, o puternică lovitură religiilor vechi. Aceasta s-a resimţit înainte de toate asupra credinţelor religioase ale neamurilor şi popoarelor învinse, care se convingeau de neputinţa zeilor lor din experienţa tristă a pierderii independenţei. Dar într-o măsură egală aceasta s-a reflectat şi asupra învingătorilor.

Vechile zeităţi romane, ca şi zeii altor neamuri din antichitate, au fost, după expresia lui Engels, croite după măsura strîmtă a micii comunităţi de pe Tibru. Cît de puternic se menţineau rămăşiţele religioase este ilustrat de faptul că încă la începutul erei noastre romanii făceau o diferenţiere precisă între *di indigetes* (zeii locali) şi *di novensides* (zeii venetici). Cei dintîi erau zeităţi care întruchipau forţele naturii legate de agricultură şi creşterea vitelor. Din acest grup de zei, importanţa cea mai mare au căpătat-o Jupiter, Junona, Marte care au ajuns ulterior în fruntea Panteonului roman. În legătură cu aceasta li s-au schimbat întrucîtva şi funcţiile. Marte fusese la început zeul vegetaţiei, iar Jupiter — zeul ploii şi, prin urmare, al abundenţei; ulterior, cel dintîi s-a transformat în zeul războiului (campaniile militare începeau de obicei primăvara, în luna martie), iar Jupiter, prin analogie cu Zeus al grecilor, devenise zeitatea supremă a Romei. În categoria a doua *(novensides)* au intrat Minerva, Mercur, Apolo şi alţii. În complexul credinţelor religioase ale romanilor aveau un rol destul de mare zeităţile gentilice: spiritele strămoşilor — larii; zeii domestici — penaţii; spiritele morţilor — manii. Cultul acestor zeităţi s-a dovedit foarte puternic înrădăcinat: el a continuat să existe mult timp după victoria creştinismului.

. . . . . .

Politica religioasă a primilor împăraţi era îndreptată în două direcţii. Pe de o parte, Octavian August, fidel politicii sale generale de restaurare, acorda toate onorurile funcţiilor preoţeşti şi restaura templele vechi căzute în paragină. El s-a declarat chiar împotriva răspîndirii cultelor răsăritene, interzicînd, printre altele, construirea unor temple ale zeilor egipteni în raza oraşului Roma. În vederea întăririi autorităţii

[1] G. Boissier, *Religia romană de la August pînă la Antonini*, Moscova, 1914, p. 415—447.

vechii religii romane, August şi-a luat asupra sa, pe lîngă alte magistraturi, şi demnitatea de preot suprem.

Pe de altă parte, din cauză că zeii romani nu se bucurau de simpatie în ochii populaţiei imperiului, precum şi a necesităţii de a înconjura noul regim cu o aureolă religioasă, reprezentanţii autorităţilor cultivau şi stimulau cultul împăraţilor. Însuşi cuvîntul „augustus“ înseamnă „sacru“. În provinciile răsăritene, unde divinizarea cîrmuitorilor locali se practica de multă vreme, cultul împăraţilor căpătase repede o mare popularitate. Pentru nevoile acestui cult se organizau în provincii colegii preoţeşti speciale ale augustalilor, se construiau numeroase temple, uneori chiar cîte două-trei în acelaşi oraş. Oraşele Efes şi Pergam din Asia Mică introduseseră cultul împăratului încă în anul 29 î.e.n., deci numai după doi ani de la victoria lui Octavian August asupra rivalului său Antoniu. În inscripţii, Octavian August era adeseori intitulat „fiul lui Dumnezeu“ şi „mîntuitorul“. După cum se ştie, asemenea epitete s-au aplicat ulterior şi lui Iisus.

. . . . . .

Începutul pătrunderii cultelor răsăritene la Roma datează încă din secolul al III-lea î.e.n. Influenţa lor s-a extins considerabil în perioada crizei republicii. Instaurarea imperiului a dat un nou şi puternic impuls răspîndirii lor. Cultele răsăritene se bucurau de succes nu numai printre locuitorii originari din provinciile răsăritene. Încetarea vieţii politice active, tendinţele spre refugiere în misticism creau o atmosferă deosebit de prielnică creşterii influenţei acestor culte şi credinţe chiar în rîndurile populaţiei băştinaşe din jumătatea apuseană a imperiului şi, înainte de toate, la oraşe. Nu numai sclavii şi sărăcimea, ci şi populaţia cu stare mijlocie a marilor oraşe din bazinul apusean al Mediteranei găseau în religiile răsăritene, cu mitologia, misterele şi ritualul lor teatralizat, o ieşire, fie şi iluzorie, din viaţa lor lipsită de vreo rază de lumină. În ochii unor straturi ale populaţiei imperiului vechimea milenară a zeităţilor din Asia Anterioară se impunea cu un prestigiu mai mare decît zeităţile locale romane, care în comparaţie cu ele păreau nişte prunci. În sfîrşit, un rol important îl juca şi speranţa în viaţa de apoi, cultivată de unele religii răsăritene.

. . . . . .

Religia creştină, în curs de naştere, a preluat foarte multe elemente din cultul zeiţei Isis. Imaginile cunoscute ale maicii domnului cu pruncul în braţe sînt de fapt o copie după imaginile similare mai vechi ale zeiţei Isis cu Horus. Aşa după cum Isis cu Horus fug pe un asin de urmărirea lui Set, tot aşa fuge Maria cu Iisus pe un asin, în Egipt, de urmărirea lui Irod. Maica Domnului din cultul creştin este în multe privinţe tributară zeiţei Isis. Multe fire duc de la Osiris, cel care moare şi învie, spre Iisus, care după creatorii miturilor creştine îmbina trăsăturile lui Osiris şi ale lui Horus.

. . . . . .

În acea epocă era, de asemenea, foarte popular cultul lui Mithra. Conform credinţelor religioase ale iranienilor, în lume are loc o luptă continuă între zeul bun al focului şi al luminii Ahuramazda (Ormuzd) şi

zeul rău al întunericului, Angra Mainiu (Ahriman). Ajutorul celui dintîi fusese fiul lui, numit Mithra, spiritul luminii şi al dreptăţii, care avea totodată atributul de apărător al omenirii înaintea lui Ahuramazda. Luptînd cu Angra Mainiu, Mithra săvîrşise isprăvi eroice, trecuse prin multe suferinţe şi în cele din urmă a trebuit să fie trimis pe pămînt şi să învingă forţele răului. Pe pămînt trebuia să se instaureze domnia milenară a lui Dumnezeu; Mithraismul, spre deosebire, de pildă, de cultul lui Isis, cuprindea învăţătura despre viaţa de apoi şi despre sfîrşitul lumii.

Mithraismul a început să se răspîndească pe teritoriul statului mediteranean roman încă în secolul I î.e.n. În descrierea vieţii lui Pompei (cap. 24), Plutarh spune că piraţii cilicieni au început primii să oficieze „mistere în cinstea lui Mithra, ce continuă şi în prezent". Urmele arheologice cele mai vechi ale cultului lui Mithra în Italia au fost descoperite recent, în cursul săpăturilor la Ostia (portul Romei). Imaginea murală a lui Mithra, descoperită aici, datează din secolul I e.n. Mithraismul a pătruns în ţările mediteraneene în perioada imperiului pe trei căi. În primul rînd, neguţătorii răsăriteni îl propovăduiau în oraşele de pe litoral. În al doilea rînd, legionarii romani originari din regiunile răsăritene ale imperiului au lăsat multe monumente ale misterelor oficiate în cinstea lui Mithra în regiunile de frontieră unde îşi făceau serviciul militar şi unde se stabileau după terminarea lui. În al treilea rînd, numeroşi adepţi ai lui Mithra au dat sclavii şi liberţii, originari din aceleaşi provincii răsăritene. Un lanţ dens de comunităţi mithraiste, datînd din secolul al II-lea este confirmat documentar pe întreg cursul Rinului şi al Dunării, precum şi de-a lungul frontierei de nord a posesiunilor romane din Anglia. Cultul lui Mithra era practicat în temple subterane speciale — mithreuri; serviciul divin era însoţit, ca şi cel creştin, de mese rituale cu gustarea pîinii şi a vinului. În secolul al III-lea, în perioada de criză a imperiului, mithraismul fusese un timp cultivat chiar de unii reprezentanţi ai puterii imperiale.

Înrudit cu mithraismul era cultul „Soarelui invincibil" *(Sol invictus)*. Divinitatea supremă a acestui cult sirian era, de asemenea, Soarele. Acest cult se distingea, ca şi mithraismul, prin caracterul său războinic. Sub împăratul Aurelian (aproximativ 270—275) „Soarele invincibil" fusese recunoscut oficial ca divinitate supremă, protector al Imperiului Roman; Aurelian însuşi era preotul suprem al acestui zeu.

Ambele culte erau rivali periculoşi ai bisericii creştine. Creştinismul învinsese relativ repede, pentru că preluase multe elemente şi de la aceşti rivali ai săi. Pentru a ilustra aceasta, vom arăta doar cîteva aspecte care coincid în ideologia şi în cultul creştinismului şi ale mithraismului. Astfel, data crăciunului este stabilită la 25 decembrie — ziua solstiţiului de iarnă. Simbolul creştinismului — crucea — însemna în simbolica mithraistă Soarele, ale cărui raze se îndreaptă în toate sensurile. Simbolurile lui Mithra erau leul, taurul şi vulturul. Aceleaşi simboluri desemnau în literatura creştină pe evangheliştii Marcu, Luca şi Ioan. Pe imaginile cele mai vechi ale crucifixului găsim, ca şi la Mithra, reproduse Soarele şi Luna. Mithraismul, ca şi creştinismul, avea în ritualul său botezul în cristelniţă, folosea „apa sfinţită", cunoştea cina cea de taină, sărbătorea duminica. În reprezentările religioase atît ale mithrais-

mului, cît şi ale creştinismului juca un rol mare credinţa în nemurirea sufletului, în viaţa de apoi cu paradisul şi iadul, în învierea şi judecata de apoi.

Bineînţeles, un asemenea număr de fenomene paralele nu poate fi explicat printr-o simplă întîmplare. Aceasta o înţelegeau bine şi primii apologeţi creştini. Constatînd acest fapt, Iustin invoca uneltirile demonilor, care căutau să submineze credinţa autentică. Întrucît existenţa mithraismului pe teritoriul imperiului este dovedită documentar ca fiind mult anterioară creştinismului, nu rămîne, evident, decît o singură explicaţie plauzibilă: la începutul apariţiei sale, creştinismul, creindu-şi ritualul şi simbolurile sale proprii — aceasta a avut loc în secolul al II-lea e.n. — le-a preluat din religiile cele mai răspîndite ale vremii, printre altele şi de la mithraism. În afară de aceasta, transformarea templelor păgîne în biserici creştine, şi a zeilor păgîni în sfinţi creştini şi chiar în martiri era o metodă frecvent folosită de clerici, mai ales după victoria creştinismului. Astfel, Dioscurii greci s-au transformat în sfinţii Cosma şi Damian. Conform legendei, gemenii Dioscuri — Castor şi Pollux, fiii lui Zeus — erau tutorii celor bolnavi şi mai ales ai marinarilor aflaţi în primejdie. Biserica i-a botezat Cosma şi Damian, păstrîndu-le funcţiile Dioscurilor păgîni. Un alt exemplu: cînd la Memfis, lîngă Alexandria, templul lui Isis începuse să fie frecventat nu numai de păgîni, ci şi de creştini, care veneau să beneficieze de prezicerile oracolului, episcopul Teofil a construit alături de templu o biserică a evangheliştilor, în care au fost transportate osemintele sfinţilor şi în care se făceau, de asemenea, preziceri. Un astfel de procedeu a constituit una din premisele cele mai importante ale răspîndirii rapide a noii religii.

CONSTANTIN MILLE, *Religiunea şi socialismul,* în: *Antologia ateismului din România,* Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1962, p. 299—300.

Religiunea creştină are două izvoare: lipsa de cunoştinţe a oamenilor şi sărăcia.

Pentru ca masele să se lumineze, trebuie instrucţiune şi iar instrucţiune.

Cît timp poporul va zace în întuneric, el, desigur, va trebui ca să-şi explice fenomenele naturii, prin mijlocirea unei puteri suprafireşti. Cu lăţirea luminii, încetul cu încetul ştiinţa va lua locul religiei.

Cît timp, de asemenea, poporul va fi sărac, îi va trebui măcar această mîngîiere, că pe lumea cealaltă va fi fericit. E o trebuinţă a omului de-a trage nădejde. Ei bine! omul sărac greu va renunţa el la această speranţă, cea din urmă şi cea mai costisitoare. Aceasta cu atît mai mult, cu cît sărăcia va fi unită cu lipsa de cultură.

P. P. NEGULESCU, *Filozofia Renaşterii,* vol. 1, Bucureşti, Cugetarea — Georgescu Delafras S.A., 1945, p. 27—28.

Religiile „. . . nu sînt altceva decît sisteme rudimentare de metafizică. Ele cuprind toate un corp de dogme, adică de explicări de natură simbolică, privitoare la ordinea Universului şi la mecanismul feno-

menelor lui, pe de o parte, iar pe de alta, la originea omului și la scopul vieții lui pe lume. Tocmai de aceste probleme se ocupă însă și filozofia, cu deosebirea că explicările ei sînt de altă natură decît cele religioase. Din acest punct de vedere, religiile au format filozofia celor ce nu puteau avea o filozofie propriu-zisă, a celor ce nu se puteau adică ridica cu mintea pînă la o înțelegere mai științifică a naturii".

G. V. PLEHANOV, *Concepția materialistă a istoriei*, în: *Opere filozofice alese*, vol. 2, București, Editura politică, 1961, p. 536—537.

Ideea de zeitate, ca și ideea că viața continuă după moarte, este la început lipsită de orice caracter moral și viața de dincolo de mormînt este imaginată de obicei numai ca o continuare a vieții pămîntești, împărăția morții seamănă foarte mult cu pămîntul locuit de oamenii vii, în cuprinsul ei domnesc aceleași deprinderi, aceleași obiceiuri, același mod de viață. Lumea cealaltă nu este decît o copie a lumii pămîntești, locuită de oameni; atît celor răi cît și celor buni le e hărăzită acolo aceeași soartă.

Dar încetul cu încetul apar deosebiri. Viața pe lumea cealaltă începe să fie plăcută pentru unii, tristă și grea pentru alții. Ba se naște credința că viața de dincolo de mormînt este hărăzită numai puternicilor lumii acesteia și bogaților, pe cînd sufletele oamenilor de rînd pier odată cu trupurile lor sau sînt devorate de zei. Ba se crede că sufletele morților se duc în două locașuri diferite: într-unul sălășluiesc puternicii lumii acesteia, războinicii, bogații, — și acolo domnește belșugul și bucuria; în celălalt sclavii și săracii duc o existență jalnică sau, în orice caz, lipsită de plăcerile de care se bucură din plin cei pe care norocul îi însoțește și dincolo de mormînt.

. . . . . .

Încetul cu încetul puterea zeilor se extinde, după cum se extinde și puterea șefilor pămîntești, iar funcțiile lor se înmulțesc; zeii nu se mai mulțumesc să pedepsească pe cei vinovați de fapte îndreptate nemijlocit împotriva lor, ei pedepsesc și pe aceia care lovesc în slujitorii lor devotați, în adoratorii lor credincioși. Mai tîrziu, zeii, cel puțin aceia care sălășluiesc în împărăția morții, încep să apară în rolul de judecători, a căror putere se extinde asupra tuturor faptelor omului și care îl pedepsesc pe acesta chiar și pentru păcate care nu-i ating de loc pe ei. Atunci se înrădăcinează ideea unui Dumnezeu-judecător și, printr-o asociație firească, ideea unui Dumnezeu care răsplătește faptele oamenilor, care în viața de dincolo de mormînt răsplătește nedreptățile îndurate în viața pămîntească, ideea unui Dumnezeu drept și bun, care în viața de dincolo de mormînt șterge de pe ochii credincioșilor lacrimile vărsate în viața pămîntească sub povara suferințelor nemeritate.

Formîndu-se treptat în mințile oamenilor, ideea de zeitate se transformă așadar paralel cu transformările sociale. Abia în societățile relativ foarte dezvoltate religia devine un factor al vieții sociale. Dar acest factor este creat, după cum am văzut, de evoluția socială. Și dacă

vom reuși să arătăm în ce fel aceasta din urmă se leagă de dezvoltarea economică, vom fi pe deplin îndreptățiți să afirmăm că evoluția religioasă este determinată de evoluția economică.

ARCHIBALD ROBERTSON, *Originea creștinismului*, București, Editura politică, 1958, p. 261—263.

În această carte ne-am ocupat de originile creștinismului. Concluziile la care am ajuns se deosebesc atît de dogma religioasă cît și de raționalismul obișnuit.

Dogma religioasă acceptă cărțile Noului testament drept adevărate, în ciuda contrazicerilor pe care le conțin. Ea este deci obligată să creadă într-un Dumnezeu, care — fără a înceta de a fi Dumnezeu — a devenit om în persoana lui Iisus Hristos, a fost executat în secolul I sub un guvernator roman al Iudeii, a înviat, a întemeiat biserica catolică și se va întoarce pe pămînt pentru a judeca pe vii și pe morți.

Raționaliștii subliniază pe drept cuvînt contrazicerile credinței creștine și ale documentelor pe care aceasta se întemeiază, precum și faptul că nu există o confirmare istorică independentă a ceea ce pretinde. Aceasta îi obligă să caute o explicație verosimilă a faptelor. Pînă în prezent raționaliștii nu au putut cădea de acord asupra unei soluții comune. Cei mai conservatori dintre ei susțin că un predicator cu numele de Iisus ar fi trăit și murit la datele tradiționale și că o bună parte din predicile cuprinse în evangheliile sinoptice îi aparțin, astfel încît poate fi considerat ca întemeietor al creștinismului. Raționaliștii radicali resping ideea unui întemeietor istoric și-l consideră pe Iisus ca pe un simplu zeu mistic. Au fost arătate greutățile de care se lovesc cele două concepții. Nici una dintre ele nu explică toate faptele. Nici una nu ține seama în măsură suficientă de faptul că creștinismul primitiv a fost o mișcare de masă generată de decăderea societății sclavagiste din antichitate. Într-un sens au însă ambele concepții dreptate, deoarece ambele fac deducții îndreptățite din unele dintre datele de care dispunem.

Această contrazicere aparentă dispare dacă ne vom da seama că textele pe care se sprijină teoria istorică și cea mitică se referă la două tendințe opuse ale creștinismului primitiv[1]. Unele dintre aceste texte, în special din evangheliile sinoptice, se referă la o mișcare revoluționară a claselor nevoiașe din secolul I, cu centrul în Palestina și avînd legături cu esseii. Narațiunea evanghelică primitivă a avut în vedere un conducător răstignit al acestei mișcări sau, mai curînd, tradițiile confuze despre mai mulți conducători. Alte texte, în special din epistolele pauliene, se referă la un cult mistic răspîndit printre evreii din *diaspora* care vorbeau limba greacă, al căror Iisus Hristos nu era un conducător în carne și oase, ci un zeu care avea să-i mîntuiască pe inițiați

[1] Se poate spune că școala din Tüblingen a deschis drumul către această concluzie. Dar școala din Tüblingen a fost hegeliană și nu o interesa decît lupta de *idei*.

de această lume păcătoasă și care își recruta prozeliții atît dintre bogați cît și dintre săraci. Ambele curente își desfășurau propaganda printre cele mai de jos pături ale orașelor mediteraneene. Rivalitatea lor îndîrjită își găsește ecoul atît în epistolele pauliene cît și în Apocalipsul lui Ioan.

După revolta evreilor și distrugerea Ierusalimului, conducătorii paulieni au căutat să lipsească mișcarea de caracterul ei revoluționar și să evite astfel, pe cît posibil, ciocniri cu Roma în care ar fi putut fi implicați. Ei au făcut acest lucru, în primul rînd, folosind fondurile de care dispuneau pentru a împărți ajutoare, ceea ce revoluționarii nu erau în stare să facă, iar în al doilea rînd, transcriind istoria evanghelică, neutralizîndu-i conținutul revoluționar și dînd eroului acestei istorisiri imaginea propriului lor Dumnezeu mistic. Primul proces a avut drept rezultat trecerea conducerii bisericilor în mîini sigure; cel de-al doilea a făcut din evanghelii acele compilări pline de contraziceri pe care le avem astăzi în fața noastră.

În secolul al II-lea conducătorii bisericii au fost nevoiți să-și schimbe frontul de luptă și să facă față unui alt inamic: ultrapaulienii, care vroiau să suprime rădăcinile evreiești ale creștinismului, și gnosticii, care voiau să-i dea un aspect atît de mistic încît nu ar mai fi prezentat nici o atracție pentru mase. Rezultatul acestor lupte a fost apariția episcopatului și formarea canonului Noului testament.

Prin urmare, Noul testament prezintă contradicții inconciliabile: un mesia evreu de origine umană care este totuși de la început Dumnezeu; o împărăție materială a lui Dumnezeu pe pămînt, dar totuși o împărăție care nu aparține acestei lumi și nu va fi moștenită de oameni din carne și oase; învinuiri împotriva bogaților și viziuni despre căderea Romei, alături de îndemnuri adresate sclavilor de a se supune stăpînilor și de îndemnul general ca toți să se supună autorităților. Aceste contraziceri oglindesc diferitele concepții existente la diferite clase sociale — visurile despre un mileniu de aur al celor săraci și flămînzi și evadarea mistică din realitate a celor mai înstăriți — care toate au contribuit la constituirea bisericii catolice și a crezurilor catolice din secolele următoare. Latura dogmatică și autoritară a noii religii a devenit ideologia feudalismului. Latura sa revoluționară, legată de visul mileniului de aur, a fost înăbușită în această perioadă, dar ea a contribuit la formarea gîndirii populare și progresiste din veacurile următoare.

S. A. TOKAREV, *Religia în istoria popoarelor lumii*, București, Editura politică, 1976, p. 41—43, 44.

Cele mai timpurii stadii de dezvoltare a religiei ne sînt cunoscute numai din materialul arheologic, care este foarte sărac. De la cei mai vechi strămoși ai noștri (pitecantropul, sinantropul), care au trăit cu cîteva sute de mii de ani în urmă, n-au rămas nici un fel de urme care să sugereze că ei ar fi avut credințe religioase, dealtfel nici n-ar fi putut rămîne asemenea urme, deoarece, datorită caracterului primitiv al existenței lor sociale, conștiința celor mai vechi reprezentanți ai

omenirii era nemijlocit legată de practică şi nu era în stare să creeze abstracţii religioase. Aceasta a fost aşa-numita perioadă prereligioasă.

În literatură, această problemă a făcut însă şi continuă să facă obiectul unor controverse. Unii oameni de ştiinţă burghezi încearcă să demonstreze că religia este inerentă omului chiar de la începutul existenţei sale. Alţii (de pildă, Jean Guyau) consideră că şi animalele pot avea sentimente religioase (de pildă, ciinele îşi adoră stăpînul, multe animale manifestă frică de ceea ce e neobişnuit). Teologii creştini contemporani, nevoiţi să recunoască faptul că oamenii se trag din animale, afirmă însă că, în procesul modificării lumii animale, nu a evoluat decît corpul omului, pe cînd sufletul a fost creat de Dumnezeu; odată cu el ar fi apărut şi primele reprezentări religioase: credinţa într-un Dumnezeu unic.

Afirmaţiile că religia ar fi dintotdeauna inerentă omului nu rezistă criticii. În opoziţie cu ele, unii oameni de ştiinţă sovietici emit părerea că perioada prereligioasă a durat foarte mult — pînă la sfîrşitul paleoliticului inferior; ea ar fi inclus şi musterianul (aproximativ acum 100 000—40 000 de ani), cînd trăia aşa-numitul om de Neandertal, care vîna ursul peşterilor şi alte animale. În legătură cu aceasta, de mulţi ani se poartă discuţii în contradictoriu cu privire la mormintele neandertaliene şi la alte cîteva monumente materiale din musterian.

Arheologii au descoperit doar vreo 20 de schelete sau cranii înhumate ale omului de Neandertal. Cele mai cunoscute sînt mormintele de înhumaţie din grota de lîngă Moustier, din peştera din apropiere de La Chapelle-aux-Saints, cîteva schelete găsite la La Ferassie (toate acestea în Franţa), în grota Kiik-Koba (Crimeea), în peşterile Muharet-es-Tabun şi Muharet-es-Skhul (Palestina), în grota Teşik-Taş (Uzbekistan).

Cînd s-au făcut cele mai importante dintre aceste descoperiri (în anul 1908 şi ulterior), mulţi oameni de ştiinţă le-au considerat ca dovezi că oamenii din Neandertal credeau în existenţa sufletului după moarte (A. Bouyssonie, Hugo Obermaier ş.a.). Unii arheologi însă (de pildă, Max Ebert) au emis ipoteza că pe atunci nu putea încă să existe credinţa în suflet, dar exista credinţa în anumite însuşiri supranaturale ale cadavrului (ideea „mortului viu“) care dădea naştere unei frici superstiţioase faţă de decedat. Dintre oamenii de ştiinţă sovietici, unii erau adepţii unui punct de vedere analog, alţii însă au luat în această privinţă o atitudine mai rezonabilă şi mai sceptică. Astfel, I. I. Skvorţov-Stepanov, cunoscut propagandist al marxismului şi al ateismului, explica mormintele neandertaliene pur şi simplu ca dovezi că oamenii primitivi se îngrijeau de morţii lor ca de un fel de bolnavi. După părerea lui, însăşi ideea deosebirii dintre morţi şi vii, idee că odată cu moartea din om iese ceva (sufletul) a apărut treptat şi mult mai tîrziu[1]. Această opinie este, probabil, justă.

[1] Vezi I. I. Skvorţov-Stepanov, *Izbrannie atesiticeskie proizvedeniia,* Moskva, 1959, p. 245, 339—345.

Explicația cea mai verosimilă ar fi aceea că mormintele primitive neandertaliene oglindeau, pe de o parte, grija semiinstinctivă pentru un membru al hoardei, atașamentul față de acest membru, care nu înceta odată cu moartea lui, iar pe de altă parte, tendința semiinstinctivă de a scăpa de cadavrul în putrefacție.

Mormintele neandertaliene nu pot fi considerate o dovadă incontestabilă a existenței unor credințe religioase la strămoșii noștri din acea vreme. Înhumarea morților a putut însă constitui una din sursele din care, ulterior, s-au dezvoltat asemenea credințe.

. . . . . .

Începînd cu paleoliticul superior (cu aproximativ 40 000—18 000 de ani în urmă), monumentele care denotă existența unor reprezentări și ritualuri religioase devin tot mai numeroase și mai convingătoare. În această epocă, *Homo sapiens*, omul de tip actual, apăruse deja, începuse confecționarea unor unelte mai variate și mai perfecte din piatră și os, iar economia bazată pe vînătoare se dezvoltase și devenise mai productivă.

Din epoca paleoliticului superior se cunosc mai multe morminte. Ele prezintă urme vădite de ritual, probabil legat de un cult; scheletele au fost găsite împreună cu diferite obiecte uzuale și podoabe, multe din ele vopsite în ocru; se întîlnesc morminte duble (în apropiere de Mentona, în nord-vestul Italiei) și cripte cu cranii (în grota Ofnet, Bavaria), rămășițe vădite ale ritualului celei de-a doua înhumări. Este evident că în acea vreme se formau deja unele superstiții, credințe religioase magice cum că mortul ar continua într-un fel oarecare să trăiască.

II. OPOZIȚIA RADICALĂ DINTRE ȘTIINȚĂ ȘI RELIGIE

Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism. În: *Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român,* București, Editura politică, 1975, p. 668—669.

Partidul pornește în mod constant de la considerentul că știința constituie factorul primordial al progresului contemporan, că societatea socialistă multilateral dezvoltată și comunismul nu pot fi edificate decît pe baza celor mai înaintate cuceriri ale științei și tehnicii.

a) Cercetarea științifică va fi organizată în strînsă concordanță cu cerințele producției materiale și activității sociale, asigurîndu-se dezvoltarea corespunzătoare atît a cercetării aplicative, cît și a cercetării fundamentale de perspectivă. Ea trebuie să premeargă obiectivelor și necesităților dezvoltării societății prevăzute în Programul partidului, în planurile cincinale și în prognozele pe termen lung, să acționeze pentru soluționarea din timp a acestora, dînd o perspectivă largă dezvoltării societății socialiste.

b) Cercetarea științifică va fi orientată cu prioritate spre cunoașterea și valorificarea superioară a tuturor resurselor naturale de care dispune țara noastră. O atenție deosebită se va acorda descoperirii unor noi surse de energie, combustibili și materii prime, a unor noi resurse de apă, precum și trecerii la desalinizarea apei de mare.

c) Se va pune un accent mai mare pe cercetarea și producerea pe cale sintetică a unor noi materiale necesare economiei naționale.

d) Vor trebui perfecționate tehnologiile și descoperite altele noi, în vederea reducerii substanțiale a consumurilor specifice, creșterii randamentului și simplificării proceselor de producție.

e) Știința trebuie să ajute la producerea de noi utilaje tehnologice, mașini-unelte, mijloace electronice de conducere a activității de producție și economice.

f) Cercetarea științifică va trebui să contribuie la soluționarea mai rapidă a problemelor complexe de care depinde dezvoltarea în ritm înalt a forțelor de producție ale țării, creșterea eficienței activității economice, sporirea bunăstării poporului.

g) În agricultură cercetarea va fi orientată spre producerea de noi soiuri de plante de înaltă productivtate, cu calități nutritive superioare, precum și spre ameliorarea raselor de animale în vederea obținerii unor animale cu productivitate superioară. Științele biologice trebuie să răspundă prompt acestor cerințe, corespunzător celor mai înalte cuceriri pe plan mondial.

Cercetarea biologică trebuie să se orienteze nu numai spre cunoașterea secretelor vieții, ale naturii, ci și spre folosirea rezultatelor cunoașterii în vederea transformării naturii în folosul omului.

h) Științele economice și sociale trebuie să acționeze, la rîndul lor, într-o măsură mult mai mare decît pînă acum, pentru studierea, cunoașterea și înțelegerea legităților generale ale dezvoltării societății și, cu deosebire, pentru aplicarea acestora la condițiile concrete ale României.

i) O atenție deosebită va fi acordată introducerii rapide în producție a cuceririlor științei, perfecționării tehnologiilor, ridicării nivelului tehnic și calitativ al întregii activități economice.

j) Se va promova mai ferm cercetarea în domeniul științelor biologice, punîndu-se accentul principal pe studierea multilaterală a organismului uman, a fenomenelor generate de raportul omului cu natura înconjurătoare, de condițiile vieții moderne.

k) O atenție deosebită va fi acordată activității științifice în domeniul fizicii, chimiei, matematicii — care trebuie să abordeze cu mai multă îndrăzneală probleme noi, actuale și de perspectivă, să îndeplinească un rol de avangardă în știință, să fundamenteze bazele teoretice ale întregii activități de cercetare, să contribuie la soluționarea problemelor complexe ce apar în procesul dezvoltării economico-sociale a societății noastre socialiste.

l) Oamenii de știință din țara noastră trebuie să participe tot mai activ la eforturile desfășurate pe plan mondial pentru cunoașterea unor noi aspecte ale universului, pentru studierea multilaterală a biosferei, a întregii scoarțe a pămîntului, precum și pentru aprofundarea cercetării cosmosului, a proceselor extraterestre, a comportării ființei umane în spațiile interplanetare.

m) Știința românească trebuie să devină un factor tot mai activ în cunoașterea secretelor naturii, vieții și societății, în transformarea conștientă a lumii în concordanță cu cerințele progresului și civilizației, ale dezvoltării istorice, să-și sporească contribuția la activitatea de cunoaștere științifică desfășurată pe plan internațional, să coopereze strîns în toate domenile cercetării cu celelalte țări ale lumii.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român,* București, Editura politică, 1979, p. 44—45, 85.

Cercetarea românească trebuie să-și aducă o contribuție sporită la aprofundarea cunoașterii legilor naturii și ale societății, pe baza concepției materialist-dialectice și istorice, la investigarea structurii interne a materiei, a legilor ei de mișcare și transformare, a caracteristicilor biologice ale plantelor și animalelor.

. . . . . .

O sarcină de primă importanță o constituie formarea concepției științifice despre materie, univers și societate a comuniștilor, a maselor largi de oameni ai muncii. Persistența unor concepții mistice, retrograde în gîndirea unor oameni frînează afirmarea lor plenară în viața

societății. Este un anacronism ca în epoca marilor cuceriri ale revoluției tehnico-științifice, a cunoașterii, cînd poporul se afirmă ca un creator conștient al tuturor valorilor materiale și spirituale, să existe oameni, chiar membri de partid, care mai cred în forțe supranaturale. Activitatea politico-educativă trebuie să ducă la formarea omului nou, cu un larg orizont de cunoaștere a legităților dezvoltării lumii, a cuceririlor culturii și științei moderne, militant activ pentru transformarea revoluționară a lumii, pentru idealurile nobile ale comunismului.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Expunere cu privire la Programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității ideologice, ridicării nivelului general al cunoașterii și educării socialiste a maselor, pentru așezarea relațiilor sociale din societatea noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste și comuniste,* 3 noiembrie 1971, în: *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate,* vol. 6, București, Editura politică, 1972, p. 671—672.

Un rol de seamă în formarea unei concepții înaintate, în dezvoltarea conștiinței socialiste, îl are știința — factor tot mai important în progresul general al societății socialiste. De aceea este necesar să acordăm și mai mare atenție dezvoltării științei, cercetării științifice, înarmării tineretului și a tuturor oamenilor muncii cu noile descoperiri în toate domeniile de activitate. Un rol important în această direcție îl au fizica, chimia, matematica, biologia, ale căror concluzii demonstrează materialitatea lumii, justețea materialismului dialectic și istoric.

Este necesar să îmbunătățim activitatea în domeniul științelor sociale, îndeosebi în filozofie. Academia de științe sociale și politice trebuie să abordeze cu mai mult curaj noile probleme ale dezvoltării sociale, naționale și internaționale, concluziile ce se desprind din practica construcției socialiste, naționale și internaționale. Este necesar ca la această muncă să participe nemijlocit cadrele de partid și de stat care lucrează direct în conducerea diferitelor sectoare de activitate. Academia trebuie să devină un puternic centru de dezbatere liberă a tuturor problemelor legate de progresul științelor sociale.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Expunere la ședința activului central de partid și de stat* 3 august 1978, în: *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate,* vol. 16, București, Editura politică, 1979, p. 546—547.

În condițiile cînd știința cucerește noi și măreți victorii în cunoașterea legilor intime ale materiei și universului, cînd noile descoperiri demonstrează în modul cel mai convingător materialitatea lumii, confirmînd pe deplin valabilitatea concepției noastre revoluționare despre viață și societate, clasa muncitoare, partidele comuniste, forțele revoluționare, democratice dispun de puternice argumente și mijloace pentru a ridica la un nivel tot mai înalt activitatea ideologică, pentru a combate și înfrînge orice teorii idealiste, obscurantiste, mistice, orice gîndire retrogradă, pentru a asigura triumful concepțiilor înaintate, revoluționare, despre lume.

KARL MARX, *Articolul de fond din nr. 179 al lui „Kölnische Zeitung“*, în Marx-Engels, *Opere*, vol. I, București, Editura de Stat pentru Literatură Politică 1957, p. 102—104.

Abstracție făcînd de faptul că toate doctrinele filozofice ale trecutului, fără excepție, au fost acuzate de către teologi că s-au lepădat de religia creștină, chiar și aceea a cucernicului Malebranche și a inspiratului Iacob Böhme; că țăranii din Braunschweig i-au dat lui Leibniz porecla de „Löwenix“ (*Glaubenichts*)*, și că englezul Clarke și ceilalți adepți ai lui Newton i-au adus acuzația că ar fi ateu; abstracție făcînd de faptul că, așa cum susțin cei mai valoroși și mai consecvenți teologi protestanți, creștinismul nu poate fi pus în concordanță cu rațiunea, deoarece rațiunea „laică“ se află în contrazicere cu rațiunea „religioasă“ — ceea ce a fost exprimat de Tertullian în formula sa clasică: „verum est, quia absurdum est“** —, abstracție făcînd de toate acestea, cum am putea oare dovedi concordanța concluziilor științifice cu religia altfel decît silind cercetarea științifică să urmeze drumul religiei și să se dizolve astfel în religie. Orice altă constrîngere nu ar constitui în nici un caz o dovadă.

Firește că, dacă de la bun început recunoașteți drept cercetare științifică numai ceea ce corespunde cu propriile voastre vederi, nu vă va fi greu să faceți pe prorocii, dar întrucît este dovada voastră superioară aceleia a brahmanului indian care demonstrează sfințenia vedelor prin aceea că nimeni altul decît dînsul nu are dreptul să le citească?

Într-adevăr, spune H. „cercetare științifică“. Dar orice cercetare științifică care vine în contradicție cu creștinismul „se oprește la jumătatea drumului“ sau „se află pe un drum greșit“. Există oare o metodă mai comodă de argumentare?

Cercetarea științifică, de îndată ce *«s-a lămurit»* asupra conținutului rezultatelor dobîndite, nu va contrazice niciodată adevărurile creștinismului, dar totodată statul trebuie să aibă grijă ca această *„lămurire“* să fie imposibilă, căci cercetării nu-i este îngăduit să se adreseze capacității de înțelegere a maselor largi, cu alte cuvinte nu-i este îngăduit niciodată să fie inteligibilă și clară pentru *sine însăși*. Chiar și atunci cînd este atacată în toate ziarele regatului de către cercetătorii care sînt străini de ea, știința trebuie să fie modestă și să tacă.

Creștinismul exclude posibilitatea „oricărui nou declin“, însă poliția trebuie să vegheze, și încă cu toată strășnicia, ca ziariștii filozofanți să nu provoace acest declin. În lupta cu adevărul, eroarea se demască singură, fără să fie nevoie de vreo constrîngere din partea unei forțe exterioare; statul trebuie să-i ușureze adevărului această luptă, luînd apărătorilor „erorii“ dacă nu libertatea interioară, pe care nu le-o poate lua, cel puțin condiția indispensabilă a acestei libertăți, posibilitatea de existență.

Creștinismul este sigur de victoria sa, dar, după părerea lui H. el nu este atît de sigur încît să se poată lipsi de ajutorul poliției.

* care nu crede în nimic. *Nota Trad.*
** „este adevărat fiindcă este absurd“ — *Nota trad.*

Dacă tot ceea ce este în contradicție cu credința voastră este din capul locului eroare și trebuie tratat cu atare, atunci prin ce se deosebesc pretențiile voastre de acelea ale mahomedanilor sau de pretențiile oricărei alte religii? Trebuie oare filozofia — conform proverbului „cîte bordeie, atîtea obiceie“ — să adopte în fiecare țară alte principii pentru a nu contraveni tezelor fundamentale ale dogmei? Trebuie ea oare într-o țară să creadă că 3×3=1, iar în alta că femeile n-au suflet și, în sfîrșit, într-o a treia că în rai se bea bere? Nu există oare o natură *general umană*, așa cum există o natură generală a plantelor și a aștrilor? Filozofia își pune întrebarea: ce este adevărat? iar nu: ce este considerat ca adevărat? Ea nu întreabă ce este adevărat pentru unii, ci ce este adevărat pentru toți oamenii; adevărurile ei metafizice nu cunosc granițele geografiei politice, iar adevărurile ei politice știu prea bine unde încep „granițele“, pentru a confunda orizontul iluzoriu al concepțiilor particulare despre lume și al concepțiilor naționale cu adevăratul orizont al spiritului omenesc. Dintre toți apologeții creștinismului, H. este cel mai slab.

Îndelungata existență a creștinismului constituie singura dovadă adusă de H. în favoarea acestuia. Dar nu există oare și filozofia încă din vremea lui Thales și pînă în zilele noastre, și nu susține chiar H. că tocmai în prezent are pretenții mai mari și este mai convinsă de importanța ei ca oricînd?

Și cum dovedește, în cele din urmă, H. că statul este un stat „creștin“, că scopul lui nu este unirea liberă a unor oameni morali, ci unirea unor oameni credincioși, și nu realizarea libertății, ci realizarea dogmei? „La baza tuturor statelor noastre europene stă creștinismul“.

Și la baza statului *francez?* Dar în cartă (art. 3) nu scrie „fiecare creștin“ sau „numai creștinul“, ci „tous les francais sont également admissibles aux emplois civiles et militaires“.*

La fel și în dreptul civil prusian, partea a II-a, cap. XIII etc. se spune:

„*Principala* obligație a capului statului este menținerea liniștei și siguranței publice atît în interior cît și în afară, precum și apărarea avutului fiecăruia împotriva violenței și a tulburărilor“.

Dar, potrivit § 1, capul statului întrunește în persoana sa toate „obligațiile și drepturile statului“. Asta nu înseamnă însă că principala obligație a statului constă în a reprima ereziile și în a asigura supușilor săi fericirea lumii de apoi.

KARL MARX, *Teze despre Feuerbach*, în: Marx-Engels, *Opere*, vol. 3, București, Editura politică, 1958, p. 575.

Problema dacă gîndirea omenească ajunge la adevărul obiectiv nu este o problemă teoretică, ci una *practică*. În practică, omul trebuie să dovedească adevărul, adică forța și caracterul real, netranscendent al gîndirii sale. Controversa în jurul realității sau nerealității gîndirii care se rupe de practică este o chestiune pur *scolastică*.

* „*toți francezii* pot ocupa în egală măsură slujbe civile și militare“ — *Nota Trad.*

FR. ENGELS, *Note și fragmente*, în: Marx-Engels, *Opere*, vol. 20, București, Editura politică, 1964, p. 490—491.

Știința modernă a naturii — singura despre care poate fi vorba qua* știință, spre deosebire de genialele intuiții ale grecilor și de cercetările sporadic disparate ale arabilor — începe în acea epocă măreață în care bürgerii au frînt puterea feudalismului — cînd pe fundalul luptei dintre bürgeri și nobilimea feudală au apărut țăranii răsculați, iar în spatele lor precursorii revoluționari ai proletariatului de astăzi, cu steagul roșu în mîini și cu comunismul pe buze — care a creat în Europa marile monarhii, a zdrobit dictatura spirituală a papei, a readus la viață antichitatea greacă și, o dată cu aceasta, a dat naștere celei mai înalte înfloriri a artelor din epoca modernă, a sfărîmat limitele vechiului orbis** și a descoperit pentru prima oară cu adevărat Pămîntul.

A fost cea mai mare revoluție din cîte cunoscuse pînă atunci Pămîntul. Și cercetarea naturii, care trăia și evolua în această revoluție, era pe-de-ntregul revoluționară, mergea mînă în mînă cu filozofia modernă, care se năștea, a marilor italieni și își trimitea martirii pe ruguri și în temnițe. Este semnificativ că protestanții și catolicii se întreceau să-i persecute. Primii l-au ars pe rug pe Servet, ceilalți pe Giordano Bruno. A fost o epocă care avea nevoie de titani și care a produs titani, titani ai erudiției, ai spiritului și ai caracterului, epoca pe care francezii au denumit-o, pe bună dreptate, Renaștere, iar Europa protestantă, în mod unilateral și mărginit, Reformă.

Știința naturii și-a făcut atunci declarația de independență, ce-i drept nu chiar de la început, după cum nici Luther nu a fost primul protestant. Ceea ce a fost pentru religie arderea bulei papale de către Luther a fost pentru cercetarea naturii marea operă a lui Copernic, prin care acesta — cu timiditate, ce-i drept, după 36 de ani de ezitări și, am putea spune, pe patul de moarte — a declarat război superstiției bisericești. De atunci cercetarea naturii s-a emancipat, în esență, de religie, deși clarificarea definitivă a tuturor amănuntelor s-a tărăgănat pînă în zilele noastre și în mintea unora încă departe de a se fi produs. Dar tot de atunci a început și dezvoltarea cu pași gigantici a științei, amplificîndu-se, ca să spunem așa, proporțional cu pătratul distanței parcurse în timp de la punctul ei de plecare, ca și cum ar fi vrut să arate lumii că pentru mișcarea celui mai înalt produs al materiei organice, spiritul omenesc, este valabilă o lege inversă celei valabile pentru mișcarea materiei anorganice.

V. I. LENIN, *Materialism și empiriocriticism*, în: *Opere complete*, vol. 18, București, Editura politică, 1963, p. 235—237.

„Am recunoscut că însăși natura fizică e ceva *derivat* (subliniat de Bogdanov) din complexele cu caracter nemijlocit (din care fac parte și coordonările psihice), că ea e o reflectare a acestor complexe în alte com-

* ca, *Nota Trad.*

** *Orbis terrarum* — globul terestru, lumea. *Nota Trad.*

plexe, analoge lor, dar de un gen foarte complicat (în experiența social-mente organizată a ființelor vii)".

O filozofie care afirmă că însăși natura fizică e ceva derivat este o filozofie obscurantistă de cea mai pură speță. Și acest caracter al ei nu se schimbă cîtuși de puțin de pe urma faptului că Bogdanov însuși se leapădă categoric de orice religie; și Dühring a fost ateist; el recomanda chiar ca în regimul său „socialitar" religia să fie interzisă. Și, totuși, Engels avea perfectă dreptate cînd arăta că „sistemul" lui Dühring nu o poate scoate la capăt fără religie. La fel stau lucrurile și cu Bogdanov, cu singura deosebire esențială că pasajul citat nu reprezintă o inconsecvență întîmplătoare, ci esența „empiriomonismului" său și a întregii lui „substituiri". Dacă natura este ceva derivat, e de la sine înțeles că ea nu poate deriva decît din ceva mai mare, mai bogat, mai larg, mai puternic decît ea, din ceva care există, fiindcă natura nu poate fi „produsă" decît de ceva care există independent de ea. Rezultă, așadar, că există ceva *în afara* naturii, și anume ceva *care produce* natura. În limba rusă asta se numește Dumnezeu. Filozofii idealiști s-au străduit întotdeauna să schimbe acest termen, să-l facă mai abstract, mai nebulos și totodată (pentru mai multă verosimilitate) mai aproape de „psihic" ca „complex nemijlocit", ca ceea ce este dat în mod nemijlocit și care nu mai trebuie dovedit. Ideea absolută, spiritul universal, voința universală, *„substituirea universală"* a fizicului prin psihic este una și aceeași idee, formulată în chip diferit. Orice om cunoaște — iar științele naturii cercetează — ideea, spiritul, voința, psihicul ca o funcție a creierului omenesc cu activitate normală; a rupe această funcție de substanța organizată într-un anumit mod, a transforma această funcție într-o abstracție generală, universală, „a substitui" această abstracție întregii naturi fizice, toate acestea nu sînt decît aiureli ale idealismului filozofic, o batjocură la adresa științelor naturii.

Materialismul afirmă că „experiența socialmente organizată a ființelor vii" e ceva derivat din natura fizică, rezultatul unei lungi evoluții a acestei naturi, a unei evoluții din acea stare a naturii fizice în care nu existau și nici nu puteau exista nici colectivități, nici organizare, nici experiență, nici ființe vii. Idealismul afirmă că natura fizică este ceva derivat din această experiență a ființelor vii, și spunînd acest lucru el pune semnul egalității între natură și Dumnezeu (dacă nu o subordonează chiar pe cea dintîi celui de-al doilea). Căci Dumnezeu este, fără îndoială, ceva derivat din experiența socialmente organizată a ființelor vii. Oricum ați suci filozofia lui Bogdanov, nu veți găsi în ea nimic altceva decît confuzii reacționare.

VICTOR BABEȘ, *Credința și știința*, în: *Antologia ateismului din România*, București, Editura științifică, 1962, p. 321—324.

Știința și credința sînt calități umane superioare și știind originea civilizațiunii, constatăm că credința, sau mai bine zis superstițiunea, a precedat cu mult știința în dezvoltarea spiritului omenesc.

Nu putem explica altfel perversiunea concepțiunilor în creierul omului primitiv decît presupunînd că în timpul dezvoltării sale de la animal, fiind lipsit deja de armele animalului, fără ca creierul său să-i fi dat încă

arme superioare, amenințat de pieire, de un semn din o depărtată analogie, a crezut a vedea sau a concepe un pericol, întocmai cum un animal, un cal, văzînd o hîrtie aruncată, se sperie și are viziunea unui pericol sau unei ființe amenințătoare. De obicei aceste evocări provin din suveniruri din trecut, din experiența unui pericol real, prin un animal sălbatic sau otrăvitor sau prin vocea unui inamic. Aceste impresiuni și sentimente pe care le deșteptăm pot deveni ereditare, și pot deștepta în instinctul animalelor și în fantezia omului primitiv, germenii fricii de ființe amenințătoare. Asemenea la copiii mici amenințările, sperieturile, dar și fenomenele, ca: întunericul, focul, oamenii răi sau ordinari, murdari, sau vocea lor, lasă impresiuni nepieritoare, care modificîndu-se constituiesc, prin suvenire și analogii, baza unor fenomene interne ale creierului, neconforme realității, amenințătoare, pe cînd impresiunile plăcute vor evoca noțiunea unor ființe binefăcătoare.

Omul primitiv ajuns din regiunile sălbatice ale Asiei în altele mai calme, a adus cu sine aceste impresiuni moștenite și care în regiuni și timpuri mai liniștite se cristalizează în sfera suvenirurilor și analogiilor sub formă de figuri puternice, amenințătoare, sau, din contra, mărețe și binefăcătoare, devenind primele divinități sau spirite rele — ori bune — și astfel devin originea religiunii. Aceste creațiuni ale creierului au fost întruchipate și au servit ca simbole și li s-au atribuit puteri supranaturale.

Asemenea găsim în desenurile și sculpturile preistorice, pe lîngă desenurile de maimuțe, sau de cai, oameni monstruoși și reproduse organe care înfățișează exteriorizarea primitivă, exagerată a sensului* sexual al omului primitiv. Deci și aceste sentimente sînt naturale, dar devin exagerate în exteriorizarea lor, prin impresia profundă pe care au produs-o.

În măsură ce creierul omului s-a dezvoltat mai mult, aceeași asociațiune de idei a dat fulgerul în mîinile lui Zeus și diferite atribuțiuni în mîna altor divinități și li s-au atribuit puteri supraumane.

Alte divinități au avut asemenea o bază reală, dar nereprezentînd decît exagerațiunea realității. Astfel, sirenele și ciclopii lui Homer au baza lor în monstruozitățile umane, care, în adevăr, au o coadă de pește în locul picioarelor, sau un singur ochi în mijlocul frunții. Am arătat că atare monstruozități depind de acțiunea neregulată a unor glande care reglează caracterele de specie ale organismului. Am descoperit atare glande la baza craniului care determină dezvoltarea mîinilor și picioarelor. Dacă aceste glande se deranjează în stare embrionară, se dezvoltă șase degete la mîini și la picioare, schimbîndu-se deci caracterele de specie. Atare oameni cu șase degete au fost priviți ca ființe superioare și s-au făcut domnitori și chiar astăzi conducătorii unor populațiuni barbare se aleg din o familie cu șase degete, ca semnul unei predestinări divine, frica de necunoscut avînd proprietatea de a exagera și a mări impresiile simțurilor, exteriorizîndu-le. Acești monștri și zeități au fost deci reproduși mai mari și cu proprietăți înfricoșătoare, sau, din contră, cu caracter binefăcător și caritabil suprauman.

* Simțului.

Însă în măsură ce omul a început să conceapă lumea exterioară în lumina conștiinței din ce în ce mai dezvoltate, a conceput lucrurile și forțele naturii în adevăratul lor raport cu omul, fiind imagini fidele ale impresiunii simțurilor noastre.

Descoperirea unor adevăruri științifice mari și fertile, au schimbat deodată mentalitatea maselor sau au produs repede un progres imens în concepțiunea si utilizarea naturii.

Însă toți filozofii sînt înclinați să descurajeze pe scrutătorii naturii, insistînd asupra supoziției că lumea exterioară nu este decît jocul simțurilor și impresiunea lor nu corespunde de fel relațiilor lucrurilor, astfel încît nu știm nimic de starea adevărată a lumii exterioare. Această concepțiune a putut să ajungă la disperare la unii filozofi din timpul Renașterii și se exprimă în drama lui Goethe, *Faust*, cînd îl face ca dînsul să zică: „Sînt disperat că nu putem ști nimica, neputința mea, după atîta învățătură, îmi arde inima". Și în noaptea paștelui caută să se sinucidă. Recurge însă mai înainte la magie, care îl salvează, dar îi pierde sufletul. Astăzi am ajuns acolo că cel puțin nici un filozof nu se gîndește să se sinucidă pentru că nu poate rezolva tainele lumii.

Eu mă așez pe un punct de vedere cu totul altul, practic. La ce îmi poate servi să pătrund tainele timpului și spațiului, puterii și materiei infinitului și Dumnezeului; ceea ce știm este că de cînd omenirea a învățat să vadă și să cugete, adică de 4—5 000 ani, niciodată nu s-a desmințit încrederea ce o avem în concodanța impresiunii simțurilor noastre sănătoase cu realitatea lucrurilor și faptelor, concepute prin simțurile noastre. Putem deci fără șovăire și grijă să ne bazăm în cugetarea noastră pe realitatea faptelor.

Am văzut că lupta primitivă pentru existență, pentru selecțiunea naturală și în contra forțelor dușmane ale naturii se oglindește în cruzimea zeilor, în sacrificii umane și torturi.

Deci ritul zeilor și concepția zeilor răzbunători reveni la începutul aproape al tuturor religiunilor. La aceasta s-a adăugat curînd spiritul dominator și speculativ al straturilor dominante ale popoarelor și ale persoanelor viclene, care au acaparat zeii și i-au fasonat și cultivat în interesul lor și al dominațiunii lor. Astfel s-au creat profeții, vrăjitorii și preoțimea, care au schimbat religiunile în interesul lor și al domnitorilor despoți.

Cu toate acestea și religiunile s-au civilizat în parte și au creat școli de înaltă cultură, de civilizație și de sentimente distinse, însă totdeauna cu o mentalitate strîmtă și cu credință oarbă, speculate în interesul bisericii și dominațiunii. Astfel au trecut multe secole.

. . . . . .

Falsificatorii religiunii creștine stigmatizau drept erezie orice tendință de a combate ororile persecuțiilor, orice critică, orice descoperire a științei și nimicind pe oamenii superiori, reformatorii de credință și de știință, ca eretici, și mii de inocenți ca vrăjitori și vrăjitoare. Astfel, religiunea catolică a devenit în mîinile iezuiților și domnitorilor catolici o mamă teribilă împotriva dezvoltării civilizațiunii, științelor și libertății.

De la timpurile Renașterii, pînă la secolul al XIX-lea Europa a suferit de acest terorism, de exploatările exercitate de papism și dinastii, servindu-se de serviciile iezuiților.

. . . . . .

Pentru mine este un trist spectacol să văd pe toți filozofii, și chiar oamenii de știință să intre în discuțiuni asupra raportului științei și credinței, cînd știința modernă din ce în ce arată mai mult binefacerea ei pe toate terenurile de activitate omenească. Știința este adevărul, este cunoașterea și întrebuințarea forțelor naturii spre fericirea omului. Știința poate astăzi să declare că știe să prevină sau să vindece toate boalele infecțioase și multe altele cum este cancerul, boala care aduce cea mai mare nefericire asupra umanității; știința asigură bunăstarea și comunicația între popoare și exploatarea forțelor lumii întregi spre fericirea popoarelor, și acestei arme, celei mai puternice a civilizației s-a opus și vrea să se opuie credința.

Neapărat nu cred în absurditățile și neadevărurile care însoțesc religiunile și care ar trebui eliminate încetul cu încetul și protestez dacă cineva pretinde ca educația copilului să fie făcută de religiune cu toate neadevărurile, greșelile și minunile absurde ale ei, din care știința de mult a făcut *tabula rasa*.

V. GORDON CHILDE, *Făurirea civilizației*, București, Editura științifică, 1966, p. 250.

DESPRE MAGIE, RELIGIE ȘI ȘTIINȚĂ.

La pag 73 vorbim despre un rit magic întemeiat pe un raționament analog celui sugerat de o experiență științifică. Prin aceasta nu înțelegem de loc să evocăm tipul de logică curent într-un laborator, ci să ne însușim tezele lui Taylor și Frazer despre originea magiei, lăsînd de o parte motivările adepților ei. Tezele despre care vorbim nu prezintă nici o incompatibilitate cu concluziile etnografice după care un individ îndeplinește un rit magic deoarece crede în el, și nu deoarece e împins de curiozitate față de ce se va petrece după aceea. Grupul social din care face parte e convins de eficacitatea magiei; o verificare e în afară de orice discuție. Atitudinea magicianului este deci diametral opusă celei a omului modern, care ține de științele experimentale. Pe de altă parte, era comod să se prezinte procedeele magiei într-o accepție simplificată și, prin aceasta, raționalistă. Este deci cazul să amintim și să subliniem că tămăduitorii contemporani — ca și artiștii-voiajori din Paleolitic sau magicienii din Egipt — nu caută, nici nu pot formula vreo teorie logică și coerentă asupra magiei.

Tot din comoditate, magia, în care forțele oculte sînt mînuite în chip direct, a fost deosebită de religie, în care forțele personificate sînt accesibile acelorași influențe ca și oamenii. În realitate, deosebirea e departe de a fi atît de netă. Marea parte a riturilor religioase se bazează pe ideea unor divinități, care trebuie constrînse sau înduplecate pe căi magice.

În orice caz, e vădit că știința n-a ieșit direct din magie sau din religie. În această lucrare arătăm că ea își trage originea din arte și me-

serii, cu care inițial a coincis. Și, în măsura în care religia a izbutit să-și anexeze o artă oarecare — astronomie, medicină — valoarea acesteia a a fost sterilizată.

VASILE CONTA, *Introducere în metafizică*, în: *Opere filozofice*, București, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1967, p. 394—396.

Să se observe că temerea de necunoscut crește la început în proporție cu puterea ce se atribuie spiritelor pînă în perioada idolatriei, unde ajunge la maximul intensității sale, fiindcă atunci, pe de o parte, zeii sînt foarte puternici, iar, pe de altă parte, voința lor nu are nici un frîu sau cel puțin este cu totul necunoscută. De aici încolo voința spiritelor superioare, fiind din ce în ce mai cunoscută și pentru a zice, astfel, mai regulamentată, temerea de necunoscut descrește din ce în ce mai mult; la această descreștere contribuie și progresul cunoștințelor experimentale, care pe zi ce merge răpesc de la atotputernicia spiritelor cîte un fenomen natural, care se poate explica fără a face să intervină acțiunea spiritelor.

Cu progresul științelor pozitive, omul ajunge în timpurile din urmă la convingerea că toate fenomenele se produc conform unor legi fixe și necesare. De aici încolo, omul nu mai are nimic de temut sau de așteptat de la voința liberă a nici unei ființe închipuite, posibile sau imposibile. Cu toate acestea, se observă că sentimentul religios există însă, deși într-un grad foarte slab, chiar la învățați de acei care se cred cu totul emancipați de credințele religioase. Aceasta se întîmplă, prin lipsa unei convingeri științifice adînci și prin efectul eredității ... Pe cît timp, această predispoziție există încă, omul încearcă *o vagă temere de necunoscut*, care-l face uneori să admită existența lui Dumnezeu fără nici o trebuință metafizică, ci numai pentru a da un obiect inteligibil, temerii ereditare pe care o simte. Această temere inspiră la unii învățați, pretinși emancipați de credințele religioase, raționamentul următor, care nu e niciodată mărturisit: „Lumea este, *pe cît o cunoaștem noi*, cîrmuită de legi fixe și trebuitoare, dar cunoștințele noastre nu se întind mai departe de oarecare margini, și dincolo de aceste margini este un necunoscut nesfîrșit, în care poate foarte bine intra posibilitatea existenței unui Dumnezeu răzbunător. Dacă, din întîmplare, acest Dumnezeu există, atunci, pentru că nu l-am recunoscut, el ar putea să mă pedepsească fie pe lumea aceasta, fie pe o altă lume, a cărei existență iarăși este posibilă în nesfîrșitul necunoscut. De aceea, pentru toate eventualitățile, e prudent ca să admit existența lui Dumnezeu". Acest raționament, pe care eu însumi mi-l făceam cu cîțiva ani în urmă, este făcut de aceia care nu sînt încă convinși adînc de adevărul că *nimic în lume nu atîrnă de liberul arbitru al nimănuia și că totul se face conform unor legi absolut fixe și necesare.* Însă acest adevăr cîștigă din ce în ce mai mult teren, cu cît științele pozitive fac progrese; și va veni o zi cînd toată lumea va fi pe deplin convinsă de el. Din acea zi, temerea de necunoscut, precum și orice alte urme ale sentimentului religios vor fi dispărute cu totul și pentru totdeauna.

Dacă punem deoparte sentimentul religios, care, după cum am văzut, este destinat a dispărea cu totul, nu mai rămîn din toate religiunile decît niște idei metafizice, și în acest înțeles se poate zice că religiunile

sînt sistemele metafizice ale omului în primele perioade ale dezvoltării sale, precum cele mai înalte generalizări sistematizate ale ştiinţelor pozitive constituiesc, sau vor constitui, sistemele metafizice pentru timpurile ulterioare. De aici rezultă că este falsă opiniunea lui H. Spencer, după care religiunea şi ştiinţa ar avea, pentru *căutarea adevărului*, domenii *distincte* şi *coexistente*, cea dintîi ocupîndu-se cu *incognoscibilul* şi cea de-a doua cu *cognoscibilul*. A zice că religiunea poate exista şi, prin urmare, poate fi conciliată cu ştiinţa este tot aşa de absurd ca şi a zice că pot *coexista* două forme *succesive* ale aceluiaşi lucru, ca şi a zice, de exemplu, că se poate concilia astronomia veche, care zicea că Soarele se învîrteşte împrejurul Pămîntului, cu astronomia modernă, care zice că Pămîntul se învîrteşte împrejurul Soarelui. Metafizica religioasă este destinată a pieri şi a nu coexista cu metafizica ştiinţifică pentru motivul că ea se transformă pentru a da naştere acesteia din urmă. Este invederat că, în timpul de tranziţiune, metafizica ştiinţifică crescîndă coexistă cu metafizica religioasă descrescîndă; dar ceea ce voiesc să afirm este că aceste două forme de cugetare nu pot să se dezvolte şi să meargă *paralel* într-aceeaşi direcţiune suitoare sau coborîtoare.

DENIS DIDEROT, *Cugetări filozofice*, în: *Scrieri ateiste*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1966, p. 17—18.
(Cugetarea L).

O singură demonstraţie mă convinge mai mult decît cincizeci de fapte. Mulţumită încrederii nemărginite pe care o am în propria mea raţiune, credinţa mea nu mai e la bunul plac a celui dintîi saltimbac. Pontif al lui Mahomet, fă ca şchiopii să umble, fă să vorbească muţii, orbii să vadă, vindecă paraliticii, învie morţii, dă schilozilor membrele pe care nu le mai au — minune ce încă nu s-a încercat — şi, spre marea ta surprindere, credinţa mea nu se va clătina. Vrei să devin prozelitul tău? Lasă toate aceste năluciri şi să raţionăm. Sînt mai sigur de raţiune decît de ochii mei.

Dacă religia pe care mi-o vesteşti este adevărată, adevărul ei se poate arăta şi se poate demonstra prin argumente de neînvins. Găseşte aceste argumente. De ce mă plictiseşti cu minciuni, cînd n-ai nevoie decît de un silogism ca să mă dobori. Cum, adică, ţi-e mai uşor să faci ca un şchiop să umble decît să mă luminezi?

PAUL HENRY D'HOLBACH, *Creştinismul dezvăluit*, în: *Scrieri ateiste*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1966, p. 133—134.

Mijlocul cel mai sigur de a înşela pe oameni şi de a perpetua prejudecăţile lor este de a-i înşela încă din copilărie: aproape la toate popoarele moderne, educaţia nu pare a avea drept obiect decît de a forma fanatici, bigoţi, călugări, adică oameni dăunători sau inutili societăţii; nicăieri nimeni nu se gîndeşte să formeze cetăţeni; înşuşi principii, de obicei victimele educaţiei superstiţioase, rămîn toată viaţa în ignorarea cea mai profundă a îndatoririlor lor şi a adevăratelor interese ale sta-

telor lor; ei își închipuie că au făcut totul pentru supușii lor, dacă le-au umplut spiritul cu idei religioase, care țin locul unor legi bune, și care dispensează pe stăpînii lor de grija penibilă de a-i guverna bine. Religia pare că a fost imaginată numai pentru a face din suverani și popoare sclavi ai sacerdoțiului; acesta nu se îndeletnicește decît cu ridicarea unor obstacole neîncetate în calea fericirii națiunilor; pretutindeni unde el domnește, suveranul nu are decît o putere precară, iar supușii sînt lipsiți de activitate, de știință, de mărinimie, de pricepere, într-un cuvînt de calitățile necesare pentru a sprijini societatea.

Dacă într-o țară creștină poate fi văzută o anumită activitate și o oarecare știință; dacă pot fi întîlnite moravuri sociale, este că, în ciuda opiniilor lor religioase, natura, ori de cîte ori poate s-o facă, readuce pe oameni la rațiune și îi face să lucreze pentru propria lor fericire. Toate națiunile creștine, dacă ar fi consecvente cu principiile lor, ar trebui să fie scufundate în cea mai adîncă inerție; ținuturile noastre ar fi locuite de un mic număr de sălbatici cucernici, care nu s-ar întîlni decît pentru a-și face rău unii altora. Într-adevăr, la ce bun că te ocupi de o lume pe care religia nu o prezintă discipolilor săi decît ca un loc de trecere? Care poate fi activitatea unui popor căruia i se repetă zilnic că Dumnezeul său dorește ca el să se roage, să se întristeze, să trăiască în frică, să geamă neîncetat? Cum ar putea să subziste o societate compusă din oameni convinși că trebuie să aibă zel pentru religie și că trebuie să urască și să distrugă pe semenii lor pentru opiniile lor? În sfîrșit, cum s-ar putea aștepta de la omenire, justiție; virtuți, de la mulțimea de fanatici cărora li se propune drept model un Dumnezeu crud, ascuns rău, care e mulțumit să vadă cum curg lacrimile nenorociților săi supuși, care le întinde curse, care-i pedepsește pentru că au căzut în ele, care ordonă furtul, crima și măcelul?

Totuși acestea sînt trăsăturile sub care creștinismul ne înfățișează pe Dumnezeul pe care l-a moștenit de la evrei. Acest Dumnezeu a fost un sultan, un despot, un tiran, căruia totul i-a fost permis: cu toate acestea, din acest Dumnezeu s-a făcut modelul perfecțiunii.

FRANÇOIS JACOB, *Logica viului*, București, Editura enciclopedică română, 1972, p. 144—145; 270—271.

Pentru ochiul înarmat cu un microscop, orice ființă vie se descompune pînă la urmă într-o colecție de unități juxtapuse. La această concluzie ajunge majoritatea histologilor și ea este generalizată de Schleiden pentru plante și de Schwann pentru animale sub forma unei „teorii celulare". Dar teoria celulară nu se limitează la această problemă de structură. Cu Schwann, poziția și rolul celulei se inversează într-o oarecare măsură. Celula nu mai constituie doar termenul ultim al analizei ființelor vii; ea devine unitatea viului, adică individualitatea care deține toate proprietățile lui, și totodată punctul de plecare al oricărui organism. „Părțile elementare ale țesuturilor — spune Schwann — sînt formate din celule într-un mod asemănător, deși foarte diversificat, așa că se poate spune că există un principiu universal de dezvoltare pentru părțile elementare ale organismelor și că acest principiu este formarea celu-

lelor". Ceea ce contează aici nu mai este atît faptul că se găsesc celule în toate țesuturile și nici chiar faptul că toate organismele sînt constituite din celule, ci faptul că celula posedă ea însăși toate atributele viului, că ea reprezintă sursa necesară a oricărui corp organizat.

Prin însuși acest fapt, teoria celulară pune o primă stavilă și respinge una dintre cerințele fundamentale ale vitalismului, care prezidase la întemeierea biologici. Căci pentru a distinge viul de neînsuflețit a fost necesar ca ficcare ființă să fie privită ca o totalitate indivizibilă. Pentru zoologi, anatomiști sau chimiști, viața trebuia să rezide în organismul luat ca întreg și nu în cutare organ sau în cutare parte ori în cutare moleculă. Neputînd fi redusă la elemente de un ordin simplu, viața rămînea inaccesibilă analizei și excludea orice interpretare.

. . . . . .

La sfîrșitul secolului al XIX-lea și în prima parte a secolului al XX-lea a dispărut vechea formă a vitalismului, cea invocată de biologie la începuturile ei pentru a-și cuceri independența. În fața dezvoltării științei experimentale, a geneticii și a biochimiei, nu se mai poate invoca decît în spirit mistic vreun principiu necunoscut, un X esențialmente străin legilor fizicii, pentru a putea explica ființele vii și proprietățile lor. Dacă fizica nu pare în măsură să explice ansamblul fenomenelor vieții, aceasta nu se datorește unei forțe rezervate în exclusivitate lumii vii și situate în afara limitelor cunoașterii. Aceasta se datorește limitelor inerente observației și analizei, ca și complexității ființelor vii în comparație cu materia. În măsura în care anumite caracteristici ale atomilor nu mai pot fi reduse la mecanică, în aceeași măsură s-ar putea ca anumite particularități ale celulei să nu poată fi interpretate în termenii fizicii atomice. „Să constați importanța proprietăților atomilor în funcțiile ființelor vii — spune Niels Bohr — nu înseamnă încă să explici fenomenele biologice. Important este deci să știm dacă ne lipsesc încă anumite date fundamentale pentru analiza fenomenelor naturale înainte de a înțelege viața pe baza experienței fizicii... În acest caz existența vieții ar trebui considerată ca un fapt elementar fără posibilitate de explicație, ca un punct de plecare pentru biologie, la fel după cum cuanta de acțiune, care apare ca un element irațional pentru mecanica clasică, constituie împreună cu particulele elementare fundamentul fizicii atomice"[1]. Ceea ce ar putea deci impune o limită în cunoașterea lumii vii nu este o diferență de natură între viu și neviu, ci doar insuficiența mijloacelor noastre, chiar a posibilităților noastre de analiză. La aceasta se adaugă o complexitate a constituenților ființelor vii, incomensurabilă cu cea a moleculelor studiate de fizica și chimia clasică. S-ar putea deci ca ființele vii, departe de a scăpa de sub imperiul legilor fizicii, să introducă în joc „alte legi ale fizicii", necunoscute încă — spune Schrödinger[2] —, dar care, odată puse în evidență, vor face parte integrantă din această știință". Nu se pune deci problema de a recurge la o forță mis-

[1] *Light and Life*, în „Nature" 1933, vol. 131, p. 458.
[2] *What is Life?* ed. 1956, p. 67.

terioasă pentru a justifica originea, proprietăţile şi comportamentul fiinţelor vii. Important este să ştim dacă legile deja descoperite în analiza materiei sînt satisfăcătoare sau dacă trebuie căutate altele noi. Pentru a se constitui ca ştiinţă, biologia a trebuit să se separe de fizică şi de chimie. La mijlocul secolului al XX-lea, pentru a fi în măsură să analizeze în continuare structura fiinţelor vii şi modul lor de funcţionare, biologia a trebuit din nou să se asocieze strîns cu ele. Din această uniune se va naşte biologia moleculară.

P. P. NEGULESCU, *Destinul omenirii*, vol. 3, Cugetarea, Georgescu Delafras, S.A., 1944, p. 433.

La originea oricărei superstiţii trebuie să punem, ca factori de căpetenie, ignoranţa şi teama. Necunoaşterea cauzelor naturale ale fenomenelor şi frica de primejdiile la care îi expuneau ele, au făcut pe oameni să-şi caute refugiul — sufleteşte vorbind —, în închipuirea unor cauze supranaturale, pe care le credeau capabile să-i cruţe sau chiar să-i ocrotească, dacă ar fi izbutit să le cîştige bunăvoinţa.

OCTAV ONICESCU, *Învăţaţi ai lumii*, Bucureşti, Editura Albatros, 1975, Colecţia Lyceum, p. 87—88, 102—107

În februarie 1616, propoziţia mişcării Pămîntului şi a nemişcării Soarelui e declarată eretică:

„*Dictam propositionem est stultam et absurdam in philosophia et formaliter haereticam, quantenus contradicit expresse sententiis Sacrae Scripturae*“.[1]

Cardinalul Bellarmino fu însărcinat să-l cheme la el pe Galileo şi să-l sfătuiască să părăsească ideile despre mişcarea Pămîntului, iar comisarul Sfîntului Oficiu îi aduce la cunoştinţă ordinul: „*Ut supradictam opinionem, quod sol sit centrum mundi et imobilis e terra moveatur, omnio reliquat, nec eram de coetero quovis modo, teneat, doceat, aut defendat, verbo aut scriptis: alias contra ipsum procederetur in S. Officio. Cui praecepto idem Galileus aquierit et parere promisit*“,[2] se adaugă, se spune în documentele S. Oficiu.

Această hotărîre a sunat în lume ca ofensă adusă ştiinţei şi e preludiul despărţirii adînci a acesteia de religie.

Campanella, din refugiul lui napolitan, „victimă eroică scriind în favoarea altei victime“, trimite lui Galileo o apologie, scriindu-i că do-

[1] „Zisa propoziţie este greşită şi absurdă în filosofie şi formal eretică, întrucît contrazice expres afirmaţiile Sfintei Scripturi“

[2] „În ce priveşte sus-numita opinie, cum că Soarele stă nemişcat în centrul lumii şi Pămîntul se învîrteşte, rămîne în mod clar ca să nu fie în nici un chip ţinută, predată sau apărată, prin viu grai sau prin scris: acela ce va proceda altfel va fi sancţionat de Sfîntul Oficiu. La aceasta însuşi Galilei aderă şi făgăduieşte să se conforme“.

reşte ziua cînd vor fi împreună „la apărarea virtuţii italiene strivită de invidie".

Galileo se iluzionează încă, în Roma, datorită primirii binevoitoare a Papei, puternicului sprijin al familiei Barberini, prin care poate spera să-şi asigure în viitor o libertate acum cu orizonturi foarte strîmtate.

. . . . . .

Teoarea cuprinsese pe toţi aceia care tremurau pentru marele lor prieten. Campanella nu se mişca, sub ameninţare continuă; cei mai puternici dintre prieteni fuseseră îndepărtaţi; padre Castelli trimis în misiune, padre Ricardi înlăturat de la Vatican.

La 12 aprilie, după dorinţa repetată a Papei, în „durerea nespusă a întregii case care îl găzduia şi care-l iubea foarte mult", Galileo se mută în carcerile Sfîntului Oficiu, unde fu ţinut dealtminteri bine. În aceeaşi zi a fost supus unui interogatoriu.

Sfaturile de moderaţie ale blîndului Niccolini prinseseră: dar Galileo avea şi iluzia că-şi poate apăra cu succes poziţia cu vechiul argument că nu a expus doctrina copernicană decît ca ipoteză matematică. Era desigur tocmai argumentul cel mai nepotrivit.

Campanella îl încurajase să susţie că din *Dialoguri* rezultă că argumentaţiile lui Copernic sînt fără valoare şi neconcludente, dar, mai mult decît sfaturile acestea, viziunea sigură şi senină a operei lui, a puterii ce căpătase în lume, pe deasupra tuturor piedicilor, precum şi împăcarea cu propria-i conştiinţă, îi dădeau libertatea oricărui gest care ar fi fost necesar spre a-şi salva anii ce-i mai avea de trăit şi pe care-i era dator scrierilor neisprăvite. O libertate al cărei preţ a fost încărcat de o tortură morală unică. Drama care se desfăşoară de aici înainte a condus-o o mînă neiertătoare, cu o logică rece şi crudă.

Apărarea negativă a lui Galileo la primul interogatoriu nu putea, evident, satisface. Acuzarea însărcinează trei teologi cu studiul *Dialogurilor;* rapoartele lor conclud în unanimitate că Galileo depăşise ordinul închizitorial din 1616 şi unul dintre ei găseşte că întreaga carte pledează limpede pentru mişcarea Pămîntului. Papa părea a se mulţumi cu o adîncă umilire şi cu o retractare răsunătoare. De aceea i se îngăduie Comisarului general să aibă o conversaţie particulară cu Galileo şi să-l aducă la o mărturisire a greşelii.

Mărturisirea n-a venit întreagă, sau chiar n-a venit deloc. După trei zile de gîndire, de chin cu sine însuşi, Galileo mărturiseşte că „i se părea că expusese lucrurile în multe locuri, aşa că cititorul se putea înşela asupra convingerilor sale reale", şi că făcuse o greşeală aşa de îndepărtată de intenţiile sale „din acea plăcere specială pe care fiecare o are pentru subtilităţile sale şi pentru a se arăta mai iscusit decît ceilalţi oameni în a găsi argumente aparente şi ingenioase, chiar pentru propoziţii false".

„A fost deci greşeala mea, venită dintr-o ambiţie deşartă, din neştiinţă şi stîngăcie, şi o mărturisesc".

Nu putea mulţumi pe închizitori o astfel de spovedanie care lasă neprejudecată intenţia. Galileo simţi ce efect face declaraţia sa, de aceea, după ce-şi privi închizotorii, adaose că, pentru a dovedi că n-a avut nici-

odată credință în mișcarea Pămîntului, e gata să adauge la Dialoguri încă una sau două zile, în care să combată argumentația copernicană în modul cel mai eficace ce i-l va inspira Dumnezeu.

Inchizitorii nu s-au folosit de această ofertă, care poate le-a părut o sfidare.

Din nou liber să se întoarcă la villa Medici, dar obligat să fie la dispoziția Sfîntului Oficiu și fără vreo legătură în afară, Galileo — pentru care în răstimp ambasadorul Niccolini făcea tot felul de intervenții pe lîngă înaltul pontif — fu iar chemat, la 10 mai.

Era hotărît acum să isprăvească repede și în orice mod cu aceste lucruri care îi minau sănătatea, îi amenințau viața, îl torturau. Galileo își termină apărarea cu un mișcător apel la umanitatea și simțămîntul creștinesc al judecătorilor săi: „Am credință în clemența și bunătatea eminenților mei judecători, cu speranța că ceea ce s-ar putea să li se pară lipsă la dreapta pedeapsă a greșalelor mele, să fie iertat bătrînețelor mele căzute, care și ele cu umilință îi roagă".

Dar nu era în joc sufletul inchizitorilor, ci mîndria unui principe rănit în amorul său propriu, erau dușmăniile vechi care așteptaseră zeci de ani această satisfacție, era desigur sentimentul zguduirii adînci pe care știința abia întemeiată îl va aduce autorității, era necesitatea adîncă a epocii care se îndrumase pe această cale a înăbușirii libertății de cugetare, prin rug. Din ordinul Papei, Galileo trebuie să fie interogat „asupra intenției", chiar sub amenințarea torturii, amenințare care nu scoate de la bătrînul obosit și amărît decît aceste vorbe: „Eu sînt aici per far *l'obedienza* și n-am susținut această părere în urma ordinului ce mi s-a dat".

Retrimis în carceră, a fost adus a doua zi, în haină de ispășire, în aula mare a mănăstirii dominicane „della Minerva" unde în prezența celor zece cardinali ai Congregației inchizitorilor împotriva ereziei, i-a fost citită sentința.

Sînt motive pentru a crede că în noaptea care se scursese o amenințare mai serioasă sau poate tortura pe care „examenul riguros", care fusese „necesar" — o indică îndeajuns de bine stilul Sfîntului Oficiu — smulsese bătrînului filosof mărturia definitivă.

Galileo citește abjurația impusă; o tristețe acoperă lumea cercetătorilor naturii din toată lumea.

E PUR SI MUOVE

„E pur si muove" știa și Galilei, și admiratorii, și mulți inchizitori ai săi. Padre Clavio era copernican, Scheiner își masca copernicanismul, iar printre înalții prelați îndeajuns de mulți admiraseră pe Galileo prea mult, ca să nu aibă măcar îndoieli copernicane.

Și aceasta nu mai depindea nici de Galileo, nici de Inchiziție: Pămîntul se mișca în eternitate, iar sufletele omenești, deschise spre libertate, spre realitate, nu se puteau întoarce. El se mistuise pentru transformarea mentalității și eliberarea cunoașterii prin legături directe cu natura. De aceea, înfuriați de propria lor neputință, inchizitorii nu vor în-

ceta un moment să supravegheze, să persecute pe marele reformator. El însuşi, care îşi urmărea chemarea şi logica interioară, continuă lucrul şi gîndurile pe care procesul le întrerupsese numai.

Geniul rămîne neafectat de evenimentul dureros ce se consuma pe un plan al vieţii sale mai omenesc; crud, e drept, cu influenţe asupra circumstanţelor lucrului său, dar care n-a lăsat totuşi urme însemnate asupra operei, ce continuă indiferentă la vicisitudinile omeneşti.

Procesul şi tortura lui Galileo interesează epoca, mentalitatea. Biserica şi relaţiile sale viitoare cu ştiinţa; interesează pe toţi cei care vrem să suferim cu acest erou, pentru purificarea noastră, interesează circumstanţe ale activităţii ştiinţifice în Italia şi peste munţi, dar opera însăşi şi rosturile ei adînci, nu.

ÎNCHISOAREA PE VIAŢĂ

Prin sentinţă, Galileo rămîne în carceră „la voia" Sanctităţii Sale, care-i dă mai întîi ca închisoare palatul şi grădina de la Trinità dei Monti a marelui duce.

Căpătă voie, după aceea, să meargă la Siena, unde sufletul minunat de bunătate care era arhiepiscopul Piccolomini îl ţine în propriul său palat.

În sfîrşit, după cîteva luni i se permite să meargă la vila lui de la Arcetri, oprit să meargă la Florenţa sau să primească prieteni mulţi împreună. Ducea acum o viaţă liniştită şi retrasă, cu mîngîierea vizitelor la suor Maria Celeste, ale cărei scrisori au fost, desigur, cu graţia şi simplitatea lor, cele mai bune consolări ale momentelor grele.

Persecuţia însă îl urmăreşte cu înverşunare şi în martie 1634 i se aduce la cunoştinţă că dacă mai trimite cereri de eliberare sau chiar de întoarcere la casa din Florenţa, va fi recondus în carcerile Sfîntului Oficiu.

Acest răspuns, ca o condamnare definitivă la o cerere a marelui duce către Papa, vine nefericitului bătrîn în ziua cînd se întorcea nemîngîiat de la patul de muribundă al fiicei adorate.

„O tristeţe şi o melancolie imensă" îl învăluie, şi cu ele presimţirea unui sfîrşit apropiat.

Urmărirea cărţii şi publicarea condamnării durează mult, Papa şi închizitorii voiau să-l pună pe Galileo în afara societăţii; copii după sentinţă şi „abjuraţie" trebuiau trimise la toate nunţiaturile apostolice şi la toţi închizitorii şi trebuiau făcute cît mai publice, în librării, în mănăstiri, în şcoli.

În Spania şi în Anglia s-au citit în universităţi.

„Cartea e urmărită cu furie, dar cu rezultat negativ: cine ştie ceva matematică în Italia devine copernican şi exemplarele cărţii neatinse de Inchiziţie sînt lucrurile cele mai preţioase pentru cine le are".

Cînd Galileo caută un exemplar pentru el însuşi, nu mai găseşte, şi cineva îi răspunde, că „prostia opririi cărţii ne face să o furăm din mîna prietenilor".

BERTRAND RUSSEL, *Autobiografie*, București, Editura politică, 1969, p. 62—63.

Alături de preocupările mele pentru poezie, eram foarte absorbit de religie și filozofie. Bunicul era anglican, bunica era scoțiană prezbiteriană, devenind treptat unitariană. Duminicile eram dus cînd la biserica episcopală din Petersham, cînd la cea prezbiteriană din Richmond, în timp ce acasă mi se preda doctrina unitariană. În aceasta din urmă am crezut pînă la cincisprezece ani. Atunci am început să cercetez în mod sistematic cît erau de raționale argumentele care stăteau la baza religiei creștine. Petreceam ore întregi meditînd asupra acestui subiect și nu pream grozav din cauza pierderii treptate a credinței mele și pentru că eram obligat să păstrez o totală tăcere. Credem că dacă mi-aș pierde credința în dumnezeu, în liberul-arbitru și în nemurire, aș fi foarte nefericit. Totuși, găseam că argumentele în favoarea acestor dogme erau cu totul neconvingătoare. Le examinam rînd pe rînd, cu multă seriozitate. Începeam cu liberul-arbitru. La cincisprezece ani m-am convins că mișcările materiei, fie ea vie sau inertă, erau guvernate de legile dinamicii, astfel că voința nu putea avea nici o influență asupra trupului. Pe vremea aceea îmi însemnam reflecțiile în engleză, dar cu litere grecești, într-un caiet pe care scrisesem „Exerciții de greacă". Făceam asta de frică să nu-mi ghicească cineva gîndurile. În paginile acelui caiet am notat convingerea mea că trupul omenesc este o mașină. Aș fi putut găsi o deosebită satisfacție intelectuală dacă aș fi devenit materialist, dar, pe, temeiuri aproape identice cu ale lui Descartes (despre care nu știam decît că este inventatorul coordonatelor carteziene), am ajuns la concluzia că, desigur, conștiința este o premisă de netăgăduit și deci materialismul pur nu este posibil. Cam așa vedeam lucrurile la vîrsta de cincisprezece ani. Doi ani mai tîrziu am dobîndit convingerea că nu există viață după moarte, dar continuam încă să cred în dumnezeu, pentru că argumentele privind „cauza primară" erau irefutabile. Totuși, pe la optsprezece ani, puțin înainte de a merge la Cambridge, am citit „Autobiografia" lui Stuart Mill, unde se spunea că tatăl său l-a învățat că, la întrebarea: „Cine m-a creat?", nu se poate răspunde, deoarece ea sugerează îndată o altă întrebare: „Cine l-a creat pe dumnezeu?". Asta m-a făcut să renunț la argumentele în favoarea „cauzei primare" și să devin ateu. De-a lungul acestei perioade de îndoieli în ceea ce privește religia, pierderea treptată a credinței mi-a produs o profundă mîhnire, cînd însă mi-am pierdut credința cu desăvîrșire, am constatat surprins că eram aproape bucuros de a fi încheiat odată acest capitol.

RENÉ TATON (sub conducerea), *Istoria generală a științei*, vol. II, *Știința modernă*, București, Editura științifică, 1971, p. 263—264.

Dialogo di Galileo Galilei sopra i due massimi sistemi del mondo Tolemaico e Copernicano,* publicat la Florența în 1632, marchează în-

* Galileo Galilei, *Dialog despre cele două sisteme principale ale lumii ptolemeic și copernican*, Editura științifică, București, 1962.

cheierea drumului intelectual parcurs de Galilei. Scris în limba vorbită, pentru a fi înțeles de un public cît mai larg, sub forma agreabilă a unei discuții între trei persoane devenite clasice — Simplicio, care apără tradițiile, Salviati, reformatorul caustic și Sagredo, omul cultivat și plin de un bun-simț moderator —, această lucrare își propune, fără îndoială, să-l conducă pe cititor pe aceleași cărări pe care le-a parcurs autorul, spre a-l convinge mai bine. Ea nu permite însă măsurarea tuturor meandrelor unei gîndiri care caută adevărul, ceea ce nu poate fi decît rezultatul unui lung studiu și al unor resurse de cultură foarte vaste.

CĂDEREA CORPURILOR GRELE

Prin gura lui Simplicio, scolasticii afirmă: „După cum o știe toată lumea, cauza mișcării descendente a părților Pămîntului este greutatea". Salviati răspunde:

„Te înșeli Simplicio; ar trebui să spui că oricine știe că această cauză se numește greutate. Dar eu nu te întreb care este numele, ci care este esența (cauza) acestui lucru. Cu excepția numelui care i-a fost dat și care a devenit familiar datorită utilizării frecvente, noi nu înțelegem nimic din esența acestui lucru, așa cum nu știm nimic despre virtutea care face să cadă o piatră, sau despre cea care face să avanseze o piatră aruncată în sus, și nici despre cea care mișcă Luna pe orbita ei..."

Bănuiește oare Galilei în acest text, cu tonalitate profetică, că fenomene cu aspecte atît de diferite sînt pricinuite de aceeași structură, problemă care va constitui fondul cercetării lui Newton? Un lucru este sigur: că el a înțeles neajunsurile unei metode care are la bază nomenclatura și că a găsit mijlocul pentru a pune în evidență contradicțiile ei.

Într-adevăr, Simplicio admite, ca toată lumea la sfîrșitul secolului al XVI-lea, că dacă am săpa un puț de-a lungul diametrului globului terestru și am arunca în el o ghiulea, ghiuleaua ar fi împinsă spre centru de un principiu natural și intrinsec, iar odată ajunsă în centru și-ar continua mișcarea.

Salviati îi răspunde:

„Dar această mișcare dincolo de centru nu ar fi oare îndreptată în sus, adică, după spusele dumneavoastră, violentă și nenaturală? Și de care alt principiu o veți face să depindă, dacă nu de acela care face să coboare ghiuleaua spre centru și pe care l-ați numit intrinsec și natural?".

Galilei știe deci că nu se poate face diferență între „greutate" și „ușurință" că, de fapt, căderea corpurilor grele și mișcarea ascendentă a proiectilelor lansate în sus se explică printr-o aceeași lege fundamentală. Oscilația pendulului, asupra căreia el a meditat îndelung, îi arată, de-altfel, că mișcarea în sus este o replică răsturnată a mișcării în jos. În afară de aceasta, el a respins de mult teza aristotelică a imposibilității vidului și a afirmat în *De motu* că tocmai în vid se pot discerne adevăratele caractere ale *gravitației* și ale mișcării. În sfîrșit, încă din 1604, în scrisoarea către Paolo Sarpi, el a formulat legea căderii, a cărei asimilare va necesita un întreg secol: spațiile parcurse în intervale de timp

egale sînt ca numerele fără soţ *ab unitate*. El a dedus această lege pe baza unor experienţe repetate de sute de ori, aşa cum va arăta mai tîrziu în *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nove scienze attenenti alla mecanica ed i movimenti locali*[1] (Leiden, 1638). Ar fi mai exact să spunem că rezultatele experienţelor i-au sugerat ideea, şi că el a ştiut să atribuie rezistenţei aerului abaterile constatate faţă de legea ideală, adică faţă de legea căderii „libere" în vid.

Poziţia sa în faţa problemei gravitaţiei este cu totul nouă şi întruneşte elementele unei revoluţii ştiinţifice. Încă Aristotel spusese că un corp care cade se mişcă din ce în ce mai repede, dar el s-a refugiat într-o explicaţie în acelaşi timp cauzală şi calitativă: lucrurile se petrec astfel, pentru că mobilul trebuie să ajungă cît mai repede în locul său natural. Galilei nu poate să se încreadă în deosebirile dintre mişcările naturale şi antinaturale şi renunţă să cunoască cauzele obscure şi inaccesibile. El vede mişcarea accelerată a corpurilor în cădere, stabileşte legea spaţiilor în funcţie de timpul scurs şi vrea să ştie cum poate fi dedusă această lege cantitativă în mod logic dintr-o proporţie matematică simplă. Există aici o diferenţă radicală de climat.

Galilei va cheltui însă mult timp pentru a descoperi cu exactitate această proporţionalitate matematică simplă. El o vede mai întîi între viteza şi înălţimea de cădere, ceea ce ar fi trebuit să-l conducă la o lege a spaţiilor mult diferită de cea pe care îşi propunea s-o demonstreze; şi dacă ajunge la demonstraţia căutată, o face săvîrşind mai multe erori. El are însă meritul deosebit de mare că şi-a dat seama treptat de corectările pe care trebuia să le facă şi că a reuşit să găsească singur ieşirea din acea adevărată comedie a erorilor în care s-a angajat. Soluţia sa definitivă şi exactă — viteza creşte proporţional cu timpul — nu descoperă cauza greutăţii, dar caracterizează cantitativ, după propria lui expresie, „obiceiul" naturii, deosebit de simplu în cazul mişcării verticale a corpurilor lansate în jos sau în sus.

NORBERT WIENER, *Sînt matematician*, Bucureşti, Editura politică, 1972, p. 292—293.

Publicul nutrea pentru bomba atomică tot atît de puţină simpatie ca noi şi erau destule persoane care şi-au dat seama imediat ce pericol prezintă ea pentru viitor şi în conştiinţa cărora lua fiinţă un sentiment de culpă. O asemenea conştiinţă caută ţapi ispăşitori. Dar cine ar putea fi un mai bun ţap ispăşitor decît oamenii de ştiinţă? Indiscutabil, ei au făcut posibilă bomba. Omul de pe stradă, care ştia prea puţin despre oamenii de ştiinţă şi-i considera drept o rasă stranie şi închisă în sine, era gata să-i acuze că ar dori să posede puterea de distrugere cuprinsă în bombă. Ceea ce făcea acest lucru, pe de o parte, mai plauzabil şi, pe de altă parte, mai periculos era faptul că, deşi oamenii de ştiinţă activi aveau foarte puţină putere personală şi nu o doreau de fel, exista totuşi un grup de persoane din administraţia tehnică care erau foarte sensibile la noul atu pe care îl posedau acum în lupta pentru putere.

[1] *Dialoguri asupra ştiinţei noi*, Bucureşti, Editura Academiei, 1961.

În orice caz de la bun început mi-a fost cît se poate de clar că, în viitor, noi oamenii de știință vom fi priviți ambiguu. Căci publicul ne trata, pe de o parte, ca pe niște vrăjitori și magicieni, iar pe de altă parte, era dispus să ne considere ca un sacrificiu acceptabil de adus zeilor. Chiar în ziua lansării bombei atomice a devenit clară întreaga schemă a vînătorii de vrăjitoare care avea să se dezlănțuie în următorii opt ani. Și ceea ce trăim acum nu este decît transpunerea în acțiune a ceea ce s-a scris atunci în ceruri.

Deși nu am participat de loc la realizarea bombei atomice propriuzise, simțeam totuși nevoia de a-mi scruta conștiința. Am explicat deja cum lucrările mele despre predicție și mașinile de calcul m-au condus la bazele ciberneticii, cum aveam s-o denumesc mai tîrziu, și la înțelegerea posibilităților uzinei automate. Din punct de vedere strict științific, aceste realizări nu erau atît de revoluționare ca bomba atomică, dar implicațiile sociale spre bine și rău ale uzinei automate erau enorme. Doream să-mi dau seama ce obligații îmi revin și dacă nu este cazul ca, paralel cu dreptul la secretul de stat asumat de cercurile înalte, să-mi exersez și eu dreptul la secretul personal, suprimîndu-mi ideile și lucrările realizate.

După ce m-am jucat cîtva timp cu această idee, am ajuns la concluzia că o asemenea soluție era cu neputință, căci ideile pe care le aveam aparțineau mai mult epocii decît mie. Dacă aș fi fost în stare să suprim orice cuvînt pe care-l scrisesem sau îl rostisem, ele tot nu puteau să nu reapară în lucrările altora și poate că într-o formă care ar pune mai puțin în evidență semnificația filozofică și pericolele sociale ale noii orientări. Nu puteam să descalec de pe acest cal nărăvaș, așa că nu-mi rămînea decît să-l călăresc.

III. UMANISM ȘI RELIGIE

Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism. În: „*Congresul al XI-lea al P.C.R.*“, București, Editura politică, 1975, p. 716.

Umanismul socialist concepe omul ca ființă socială, aflată în strînsă legătură și interdependență cu semenii săi, cu masele largi populare. El se întemeiază pe relații de colaborare și stimă reciprocă între toți membrii societății, pe interzicerea oricărei exploatări și asupriri, pe egalitate, pe libertatea omului de a acționa în mod conștient pentru afirmarea personalității sale, pentru făurirea propriului său viitor. Umanismul socialist presupune realizarea fericirii personale în contextul făuririi fericirii întregului popor. În mijlocul maselor largi populare, personalitatea nu se pierde, ci se afirmă tot mai puternic, odată cu afirmarea întregii națiuni.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Cuvîntare la încheierea lucrărilor Congresului educației politice și al culturii socialiste* — 4 iunie 1976, în: *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*. București, Editura politică, 1977, vol. 13, p. 134—135.

În esență, noi, comuniștii, ne propunem, de fapt, să venim — dacă se poate spune astfel — în sprijinul naturii, care a sintetizat în om forma superioară de organizare a materiei, acționînd prin toate mijloacele pentru stimularea însușirilor celor mai nobile ale acestuia, pentru dezvoltarea sensibilității sale, a dorinței și voinței de autodepășire, pentru amplificarea continuă a cunoașterii sale, pentru împlinirea visurilor sale celor mai cutezătoare de progres, dreptate și fericire. Aș putea spune că, în fond, și în acest domeniu acționăm în spiritul materialismului dialectic. Înțelegînd și stăpînind legile naturii, acționăm totodată pentru a le pune în serviciul omului — adică a tot ce a creat mai bun natura. Noi ne propunem acum să perfecționăm produsul cel mai înalt al naturii — omul, creatorul a tot ce există în societate!

Fără îndoială că în activitatea educativă trebuie să avem permanent în vedere faptul că fiecare om are individualitatea și personalitatea sa bine distincte. De aceea, înarmîndu-i pe oameni cu cele mai înaintate cuceriri ale cunoașterii, trebuie să dezvoltăm valorile și virtuțile umane specifice fiecărui cetățean, în strînsă concordanță însă cu gîndirea filozo-

fică și etica socială revoluționară, caracteristice orînduirii noastre noi, socialiste și comuniste. Trebuie să existe deplină claritate: nu ne propunem și nu ne putem propune uniformizarea omului. Aceasta ar fi o absurditate, un nonsens. Noi acționăm pentru formarea unui om de omenie, cu o pregătire multilaterală, a unui comunist de omenie. Urmărim crearea condițiilor celor mai propice ca omul să se poată manifesta plenar în toate domeniile vieții sociale, fiecare cu capacitățle, personalitatea și felul său de a fi, în spiritul comun întregii societății, al dragostei de dreptate și adevăr, al curajului și cinstei, al simplității, al hotărîrii de a lucra împreună cu semenii săi pentru fericirea proprie, pentru fericirea întregii societăți.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Cuvîntare la Consfătuirea de lucru de la C.C. al P.C.R.*, 23 septembrie 1977, în: *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, București, Editura politică, 1978, vol. 15, p. 82—83.

Noi ne propunem să creăm o societate nouă, să afirmăm un umanism nou revoluționar. Aceasta cere o atitudine fermă față de orice mentalitate retrogradă, față de atitudinea boierească, de tendința de izolare, care, din păcate, își mai face loc chiar și la unii activiști de partid. Trebuie să pornim de la faptul că umanismul revoluționar este străin egoismului, individualismului, concepției mic-burgheze după care pe individ îl interesează numai persoana sa, chiar dacă colectivul, societatea suferă. Organizațiile de partid, comuniștii trebuie să ia atitudine hotărîtă împotriva unor manifestări care, apreciate în mod superficial, par neînsemnate, dar care în esența lor sînt străine de etica socialistă, de concepția noastră de viață. Sînt activiști de partid care se ocupă de tot felul de cumetrii, cununii și botezuri, unele cu daruri, care s-au transformat în adevărate mijloace de afaceri. Acestea sînt, de fapt, manifestări și practici retrograde, caracteristice vechilor moravuri ale claselor avute de odinioară. De asemenea, vreau să atrag atenția că nu trebuie să se confunde în nici un fel politica statului nostru privind garantarea libertății cultelor religioase cu cerințele pe care apartenența la partidul comunist le pune în fața unui om, și cu atît mai mult în fața unui activist, a cărui gîndire și viață trebuie să se bazeze pe concepția științifică, revoluționară a materialismului dialectic și istoric.

Aceste mentalități și concepții sînt străine umanismului revoluționar, care presupune răspundere și preocupare permanentă față de interesele generale ale colectivității, încadrarea în viața acesteia, a trăi împreună cu aceasta și a pune mai presus interesele colectivității, ale întregii noastre națiuni. Tocmai prin aceasta se deosebesc umanismul revoluționar, societatea care o edificăm de societatea burgheză, bazată pe inegalitate, pe individualism, pe exploatarea omului de către om. Este necesar ca și în activitatea de propagandă, dar și în activitatea practică să punem un accent mai mare pe înfăptuirea în viață a acestor principii.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Discurs solemn la Marea Adunare Națională cu ocazia alegerii în funcția de președinte al Republicii Socialiste România*, 28 martie 1974, în: *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, București, Editura politică, 1974, vol. 10, p. 10.

Pornind de la faptul că esența politicii partidului nostru, rațiunea supremă a socialismului însuși, este ridicarea bunăstării și fericirii omului, am făcut totul pentru ca, pe măsura dezvoltării forțelor de producție, a creșterii avuției naționale, să sporească continuu nivelul de trai material și spiritual al poporului. S-a acționat permanent pentru asigurarea manifestării plenare în cîmpul vieții sociale a personalității umane, pentru ca omul să se simtă liber și stăpîn a tot ceea ce înfăptuiește în societatea noastră, pentru a da fiecăruia posibilitatea să-și valorifice din plin calitățile și talentele în slujba progresului multilateral al patriei.

KARL MARX, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, în: Marx-Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Editura politică, 1968, p. 576, 622.

Comunismul ca suprimare *pozitivă a proprietății private* — această *autoînstrăinare a omului* — și deci ca *apropiere* reală a *ființei umane* de către om și pentru om; așadar, ca o reîntoarcere completă și conștientă a omului pentru sine la starea sa de om *social*, adică de om uman. Acest comunism, ca naturalism desăvîrșit = umanism, ca umanism desăvîrșit = naturalism; el este *adevărata* rezolvare a conflictului dintre om și natură și dintre om și om, adevărata soluționare a conflictului dintre existență și esență, dintre obiectivare și autoafirmare, dintre libertate și necesitate, dintre individ și specie. El este dezlegarea enigmei istoriei și e conștient că este această dezlegare.

. . . . . .

„. . . ateismul, ca suprimare a lui Dumnezeu, înseamnă statornicirea umanismului teoretic, iar comunismul, ca suprimare a proprietății private, înseamnă revendicarea adevăratei vieți omenești ca proprietate inalienabilă a omului, înseamnă instaurarea umanismului practic.

K. MARX, *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului, Introducere*, în: Marx-Engels, *Opere*, vol. 1, București, Editura de stat pentru literatură politică, 1957, p. 421.

A fi radical înseamnă a merge pînă la rădăcina lucrurilor. Pentru om însă rădăcina este însuși omul. Dovada evidentă a radicalismului teoriei germane, deci a energiei ei practice, este faptul că ea pornește de la suprimarea *pozitivă*, hotărîtă a religiei. Critica religiei se încheie cu învățătura că *omul* este *ființa supremă pentru om*, deci cu *imperativul categoric de a răsturna toate relațiile* în care omul este o ființă înjosită, înrobită, părăsită, o ființă demnă de dispreț, relații care nu pot fi mai bine

caracterizate decît prin exclamația unui francez cu ocazia unei propuneri de a se institui un impozit pe cîini: „Biete animele! Vor să vă trateze ca pe niște oameni!.

FR. ENGELS, *Situația Angliei. Thomas Carlyle. Past and Present* (1844), în: Marx-Engels, *Opere*, vol. 1, București, Editura de stat pentru literatură politică, 1957, p. 592—595.

Vrem să punem capăt ateismului înfățișat de Carlyle, vrem să redăm omului conținutul pe care l-a pierdut datorită religiei, nu un conținut divin, ci unul uman, și redarea acestui conținut se reduce la simpla trezire a conștiinței de sine. Noi vrem să înlăturăm tot ce se proclamă supranatural și suprauman, și să îndepărtăm prin aceasta falsitatea, căci pretenția umanului și a naturalului de a fi suprauman, supranatural stă la rădăcina tuturor neadevărurilor și a minciunilor. De aceea am declarat război odată pentru totdeauna atît religiei cît și reprezentărilor religioase, și prea puțin ne pasă dacă ni se spune ateiști sau altfel. Dar dacă definiția panteistă a ateismului, dată de Carlyle, ar fi justă, atunci nu noi, ci adversarii noștri creștini ar fi adevărații ateiști. Nouă nici nu ne trece prin cap să atacăm „realitățile veșnice intrinsece ale Universului“; dimpotrivă, abia noi le-am fundamentat cu adevărat, dovedind veșnicia lor și punîndu-le la adăpost de samavolnicia atotputernică a unui Dumnezeu în contradicție cu sine însuși. Nouă nici nu ne trece prin cap să declarăm că „lumea, omul și viața lui sînt o minciună“; dimpotrivă, această imoralitate o comit adversarii noștri creștini cînd consideră că lumea și omul depind de îndurarea unui Dumnezeu care în realitate a fost construit doar prin oglindirea omului în materia haotică a propriei sale conștiințe nedezvoltate. Și nici nu ne trece prin cap să ne îndoim sau să disprețuim „revelația istoriei“; istoria reprezintă pentru noi totul, și noi o prețuim mai mult decît a prețuit-o oricare alt curent filozofic anterior, mai mult chiar decît Hegel, căruia trebuie să-i servească în fond tot numai ca verificare pentru construcțiile lui logice.

Disprețul față de istorie, desconsiderarea dezvoltării omenirii este pe de-a-ntregul apanajul celeilalte părți; și tot creștinii sînt aceia care, ticluind o „istorie a împărăției Domnului“ aparte, contestă adevăratei istorii orice realitate lăuntrică, revendicînd această calitate numai pentru istoria lor transcendentă abstractă și pe deasupra inventată; susținînd că neamul omenesc își atinge desăvîrșirea în Hristos, ei atribuie istoriei un țel final fictiv și-i întrerup cursul la jumătatea ei, pentru a fi apoi nevoiți — dacă n-ar fi decît de dragul consecvenței — să declare următoarele optsprezece secole drept o inepție și o totală lipsă de conținut. *Noi* cerem să i se redea istoriei conținutul ei; dar în istorie noi nu vedem revelația lui „Dumnezeu“, ci a omului, și numai a omului. Pentru a întrezări măreția ființei omenești, pentru a înțelege dezvoltarea speciei în istorie, progresul ei nestăvilit, victoria ei întotdeauna certă asupra lipsei de rațiune a individului izolat, biruirea a tot ce pare supraomenesc, lupta ei dîrză, dar plină de succes, cu natura, pînă la dobîndirea, în cele din urmă, a conștiinței de sine omenești, libere, pînă la

înțelegerea limpede a unității dintre om și natură și pînă la crearea liberă, prin proprie activitate, a unei lumi noi, bazate pe raporturi, de viață pur omenești, morale, — pentru a înțelege toate acestea în toată măreția lor, noi nu avem nevoie să invocăm mai întîi abstracția unui „Dumnezeu“ și să-i atribuim tot ce este frumos, măreț, sublim și cu adevărat omenesc; noi nu avem nevoie de această cale ocolită, nu avem nevoie să punem mai întîi pecetea „divinului“ pe tot ceea ce este cu adevărat omenesc pentru a fi siguri de măreția și splendoarea lui. Dimpotrivă, cu cît ceva este „mai divin“, cu alte cuvinte mai puțin omenesc, cu atît îl vom putea admira mai puțin. Numai originea *umană* a conținutului tuturor religiilor le mai conferă din cînd în cînd un oarecare drept la respect; numai conștiința că pînă și superstiția cea mai absurdă conține în fond însușiri eterne ale esenței omenești chiar dacă într-o formă atît de denaturată și de schimonosită, — numai această conștiință face ca istoria religiei, în special a perioadei evului mediu să nu fie în total condamnată și dată *pe veci* uitării, căci altminteri aceasta ar fi trebuit, desigur, să fie soarta acestei istorii „divine“. Și cu cît este mai „divină“ (gottvoll)* cu atît este ea mai *lipsită* de omenie, mai animalică; în orice caz „divinul“ ev mediu a produs desăvîrșirea bestialității omenești, iobăgia, *jus primae noctis*** etc. Necredința *(Gottlosigkeit)* secolului nostru, pe care o deplînge atît de mult Carlyle, rezidă tocmai în conținutul ei divin *(Gotterfülltheit)****. În felul acesta devine limpede de ce am spus mai sus că omul este dezlegarea enigmei sfinxului. Pînă acum întrebarea suna totdeauna astfel: ce este Dumnezeu? — și filozofia germană a răspuns: Dumnezeu este omul. Omul trebuie numai să se cunoască pe sine însuși, să raporteze toate relațiile de viață la sine însuși, să le aprecieze potrivit ființei sale, să rînduiască lumea cu adevărat omenește potrivit cerințelor naturii sale, și atunci el va fi dezlegat enigma timpului nostru. Nu pe tărîmurile fantomatice ale lumii de apoi, nu în afara timpului și a spațiului, nu într-un „Dumnezeu“ imanent lumii sau opus ei poate fi găsit adevărul, ci mult mai aproape, în însăși inima omului. Esența proprie a omului este mult mai măreață și mai sublimă decît esența închipuită a tuturor „zeilor“ posibili, care oricum nu reprezintă nimic altceva decît chipul mai mult sau mai puțin neclar și deformat al omului. Dacă, prin urmare, Carlyle repetă, după Ben Jonson, că omul și-a pierdut sufletul și începe acum să-și dea seama de lipsa lui, mai just ar fi să se spună: omul și-a pierdut în religie propria sa esență, s-a înstrăinat de umanitatea sa și observă acum — cînd, datorită progresului istoriei, religia a început să se clatine — goliciunea și dezechilibrul său. Pentru el nu există însă altă scăpare și el nu-și poate recăpăta altfel umanitatea, esența decît dacă se va elibera definitiv de toate reprezentările religioase și se va întoarce în mod hotărît, sincer nu la „Dumnezeu,“, ci la sine însuși.

* Gotvoll=plin de Dumnezeu; Gottlosigkeit=lipsit de Dumnezeu.
** Dreptul primei nopți.
*** Plin de Dumnezeu.

FR. ENGELS, *Situația Angliei, sec. al XIX-lea* (1844), în: Marx-Engels, *Opere*, vol. 1, București, Editura de stat pentru literatură politică, 1957, p. 606.

Ridicarea interesului la rangul de legătură între oameni — cîtă vreme interesul rămîne nemijlocit subiectiv, pur și simplu egoist — atrage după sine în mod necesar, fărîmițarea generală, egocentrismul, izolarea, transformarea omenirii într-o grămadă de atomi care se resping reciproc; și această individualizare este, la rîndul ei, ultima consecință a principiului creștin al subiectivității, desăvîrșirea rînduielilor lumii creștine.

K. MARX-FR. ENGELS, *Ideologia germană*, în: *Opere*, vol. 3, București, Editura politică, 1958, p. 27; 76—77.

. . . . . .

În opoziție totală cu filozofia germană, care coboară din cer pe pămînt, aici noi ne ridicăm de pe pămînt la cer, adică pornim nu de la ceea ce oamenii spun, de la ceea ce ei își închipuie sau își reprezintă și nici de la oamenii existenți numai în vorbe, de la oamenii gîndiți, imaginați, reprezentați, pentru ca de la ei să ajungem la oamenii vii; noi pornim de la oamenii cu adevărat activi și din procesul lor real de viață deducem și dezvoltarea reflexelor și a ecourilor ideologice ale acestui proces de viață. Chiar și plăsmuirile nebuloase din creierul oamenilor sînt produse necesare ale procesului lor de viață material, care poate fi constatat pe cale empirică și este legat de premise materiale. Morala, religia, metafizica și toate celelalte domenii ideologice, precum și formele de conștiință corespunzătoare lor pierd deci aparența că ar fi de sine stătătoare. Ele nu au o istorie, ele nu au o dezvoltare; oamenii, dezvoltînd producția lor materială și relațiile lor materiale, modifică odată cu această realitate a lor și gîndirea lor și produsele gîndirii lor. Nu conștiința determină viața, ci viața determină conștiința. Primul fel de a privi lucrurile pornește de la conștiință ca de la un individ viu; al doilea, care corespunde vieții reale, pornește de la indivizii reali, vii, considerînd conștiința numai ca fiind conștiința *lor*.

. . . . . .

Numai în cadrul colectivității individul capătă mijloacele care îi dau posibilitatea unei dezvoltări multilaterale a aptitudinilor sale; prin urmare, numai în cadrul colectivității devine posibilă libertatea personală. În surogatele de colectivități de pînă acum, în stat etc., libertatea personală a existat numai pentru indivizii care s-au dezvoltat în cadrul clasei dominante și numai în măsura în care au fost indivizi ai acestei clase. Colectivitatea aparentă în cadrul căreia se uneau indivizii pînă acum li se opunea întotdeauna ca ceva de sine stătător și, fiind produsul unirii unei clase împotriva alteia, a fost pentru clasa subordonată nu numai o colectivitate cu totul iluzorie, ci chiar o nouă cătușă. În condițiile unei colectivități reale indivizii își dobîndesc libertatea în cadrul asociației lor și prin intermediul ei.

V. I. LENIN, *Scrisoare către A. M. Gorki*, din noiembrie 1913, în: *Opere complete*, vol. 48, București, Editura politică, 1968, p. 259.

Ideea de Dumnezeu a făcut *totdeauna* să se tocească, să amorțească „simțul social", înlocuind ceea ce e viu prin ceea ce e mort, ea fiind *totdeauna* o ideie de robie (de robie cumplită, fără ieșire). Niciodată ideea de Dumnezeu nu „l-a legat pe individ de societate", ci a *încătușat* totdeauna *clasele* asuprite prin credința în *divinitatea* asupritorilor.

ALBERT CAMUS, *Mitul lui Sisif, Eseuri*, București, Editura pentru literatură universală, p. 130—131.

Există doar o singură lume. Fericirea și absurdul sînt doi copii ai aceluiași pămînt. Ei sînt nedespărțiți. Ar fi greșit să spunem că fericirea se naște neapărat din descoperirea absurdului. Se întîmplă la fel de bine ca sentimentul absurdului să se nască din fericire. „Socot că totul e bine", spune Oedip, și aceste cuvinte sînt sacre. Ele răsună în universul sălbatic și limitat al omului. Ele îl învață că totul nu este, n-a fost epuizat. Ele izgonesc din această lume un Dumnezeu care pătrunsese în ea odată cu insatisfacția și cu gustul pentru durerile inutile. Ele fac din destin o problemă a omului, care trebuie rezolvată între oameni.

Toată bucuria tăcută a lui Sisif e aici. Destinul său îi aparține. Stînca lui este lucrul lui. Tot astfel omul absurd, cînd își contemplă chinul, face să amuțească toți idolii. În universul dintr-o dată întors la tăcerea sa se înalță miile de voci uimite ale pămîntului. Chemări inconștiente și tainice, invitații ale tuturor chipurilor, iată reversul necesar și prețul victoriei. Nu există soare fără umbră, și trebuie să cunoaștem și noaptea. Omul absurd spune da, și efortul său nu va înceta niciodată. Dacă există un destin personal, în schimb nu există destin superior, sau cel puțin există doar unul singur, pe care el îl socotește fatal și vrednic de dispreț. Cît privește restul, el se știe stăpînul zilelor sale În aceea clipă subtilă cînd omul se apleacă asupra vieții sale, Sisif, întorcîndu-se la stîncă, contemplă acel șir de fapte fără legătură care devine propriul său destin, creat de el, unit sub privirea memoriei sale și în curînd pecetluit de moarte. Astfel, încredințat de originea pe deplin omenească a tot ce-i omenesc, orb care vrea să vadă și care știe că noaptea nu are sfîrșit, el nu se oprește niciodată. Stînca se rostogolește încă și acum.

Îl las pe Sisif la poalele muntelui. Ne întoarcem întotdeauna la povara noastră. Dar Sisif ne învață fidelitatea superioară care îi neagă pe zei și înalță stîncile. Și el socotește că totul e bine. Acest univers rămas fără de stăpîn nu-i pare nici steril nici neînsemnat. Fiecare grăunte al acestui munte plin de întuneric alcătuiește o lume. Lupta însăși către înălțimi e de ajuns spre a umple un suflet omenesc. Trebuie să ni-l închipuim pe Sisif fericit.

MIKEL DUFRENNE, *„Pentru om" Eseu*, București, Editura politică, 1971, p. 255—256.

Am încercat să arătăm problemele pe care civilizația industrială le ridică în fața omenirii. Tot ceea ce omul, la începuturile sale, a trăit ca

pe ceva al său, trupul său, unealta care-l prelungește, „gestul și vorbirea", toate acestea s-au desprins de el pentru a alcătui acel corp imens de obiecte, de puteri și de instituții pe care trebuie să-l numim, împreună cu Hegel, spiritul obiectiv. Subiectul își are deci ființa în afara sa. Poate el s-o recupereze și să se regăsească acolo unde se pierde? Noi nu vom invoca o dialectică care să conducă la spiritul absolut. Spiritul subiectiv, individul însuși trebuie să se salveze pentru ca omul să se salveze în orice om. Poate el s-o facă? Poate că da. Mai întîi, în funcție de voința lui dacă nu renunță să vrea și dacă obiectul acestei voințe este tocmai dezvoltarea și umanizarea acestei civilizații care amenință să-l dezumanizeze încercînd să umanizeze lumea; deci dacă se afirmă ca subiectul istoric care vrea pentru sine ceea ce vrea o istorie căreia el însuși i-a dat impulsul. Dar el nu se va recunoaște întru totul în spiritul obiectiv decît dacă inteligența sa îl face să-l cunoască: deci dacă vrea instituțiile care-l vor învăța să știe și să viseze, care-l vor înarma pentru a participa la aventurile științei și ale artei. Și, în sfîrșit, poate că va fi necesară și participarea afectivă pentru a trezi din nou în el, chiar și în înțelegerea spiritului obiectiv, simțul Naturii, a cărui primă expresie filozofică este realismul.

LUDWIG FEUERBACH, *Esența creștinismului,* București, Editura științifică, 1961, p. 244; 246; 257; 262; 275—276.

Dumnezeu este *prin esență* numai un *obiect* al religiei, nu al filozofiei, al cugetului, nu al rațiunii, al mîhnirii, nu al libertății de gîndire, pe scurt un obiect, o ființă care nu exprimă esența punctului de vedere teoretic, ci a punctului de vedere practic.

Religia împletește în învățăturile ei blestem și binecuvîntare, osîndire și beatitudine. Fericit este cel care crede, nefericit, pierdut, osîndit, cel care nu crede în ea. Ea nu face deci apel la rațiune, ci la sentiment, la impulsul de fericire, la efectele fricii și speranței. Ea nu se situează pe punctul de vedere teoretic; altfel ea ar trebui să aibă libertatea să-și exprime învățăturile fără să lege de ele consecințe practice, fără să constrîngă oarecum la credința ei; căci dacă se spune: sînt osîndit dacă nu cred, aceasta este o subtilă constrîngere de conștiință pentru a crede; frica de iad mă forțează să cred. Chiar dacă la origine credința mea ar fi fost una liberă, totuși frica se amestecă totdeauna cu ea; cugetul meu este necontenit intimidat; îndoiala, principiul libertății teoretice îmi apare ca o crimă. Conceptul suprem, ființa supremă a religiei este însă Dumnezeu: crima supremă este deci îndoiala în Dumnezeu, ba chiar îndoiala în existența lui Dumnezeu.

. . . . . .

Religia neagă, respinge întîmplarea, făcînd să depindă totul de Dumnezeu, explicînd totul prin el, dar ea o neagă numai *aparent*; ea o transpune numai în *bunul plac al lui Dumnezeu*. Căci voința divină, care din motive *de neînțeles*, adică spus pe față și cinstit, *dintr-un bun plac absolut și de aceea fără temei*, oarecum dintr-un capriciu divin, a determinat, a predeterminat pe unii la rău, la stricăciune, la nefericire,

pe alţii la mîntuire, la fericire, nu are pentru sine nici măcar o singură notă valabilă, care s-o deosebească de puterea „Maiestăţii Sale Întîmplarea".

. . . . . .

Religia este raportul omului cu propria sa fiinţă — iată adevărul şi puterea ei morală salutară — cu propria sa fiinţă, nu însă ca fiind a sa, ci ca o *altă fiinţă, deosebită, chiar opusă lui*, iată neadevărul limita contradicţia ei cu raţiunea şi cu moralitatea, iată izvorul aducător de nenorociri al fanatismului religios, iată principiul suprem metafizic al sîngeroaselor jertfe omeneşti, pe scurt: iată fundamentul prim al tuturor grozăviilor, al tuturor scenelor înfiorătoare din tragedia istoriei religiilor.

. . . . . .

Ateismul trecea şi trece încă azi drept negarea tuturor principiilor morale, tuturor temeiurilor şi legăturilor etice: *dacă Dumnezeu nu există, se suprimă orice distincţie între bine şi rău, între virtute şi viciu.* Deosebirea rezidă deci numai în existenţa lui Dumnezeu, adevărul virtuţii — nu în ea însăşi, ci în afara ei. E drept că existenţa virtuţii se leagă de existenţa lui Dumnezeu, dar nu dintr-o intenţie virtuoasă, nu din convingere despre valoarea şi conţinutul intern al virtuţii. Dimpotrivă, credinţa în Dumnezeu ca necesară condiţie a virtuţii este credinţa în *nimicnicia* virtuţii *pentru ea însăşi.*

. . . . . .

Principiul suprem, *punctul central al sofisticii creştine este noţiunea de Dumnezeu.* Dumnezeu este fiinţa omului şi totuşi el trebuie să fie *o altă fiinţă, supraumană.* Dumnezeu este fiinţa generală, pură, ideea de fiinţă ca atare şi totuşi el trebuie să fie o fiinţă personală, individuală, sau: Dumnezeu este persoană şi totuşi trebuie să fie Dumnezeu, o fiinţă generală, adică nu una *personală;* Dumnezeu este o exigenţă sigură, mai sigură decît a noastră; el are o existenţă separată, deosebită de noi şi de lucruri, adică o existenţă individuală şi totuşi această existenţă trebuie să fie gîndită ca o existenţă spirituală, deci nu ca o existenţă *particulară* perceptibilă. În „trebuie" este necontenit negat ceea ce se afirmă în „este". Noţiunea fundamentală este o contradicţie, mascată doar prin sofisme. Un Dumnezeu care nu are grijă de noi, care nu dă ascultare rugăciunilor noastre, care nu ne vede şi nu ne iubeşte, nu este un Dumnezeu; aşadar s-a făcut din *umanitate* predicatul esenţial al lui Dumnezeu, dar în acelaşi timp se spune din nou: un Dumnezeu care nu există pentru sine, în afara omului, deasupra omului, ca o altă fiinţă, este o fantomă; se face deci din caracterul neuman şi din *existenţa în afară de om* predicatul esenţial al divinităţii. Un Dumnezeu care nu este ca noi, care nu are conştiinţă, înţelegere, adică un *intelect personal*, o *conştiinţă personală*, cum este, bunăoară, substanţa lui Spinoza, *nu este* un Dumnezeu.

Unitatea esenţială cu noi este condiţia de căpetenie a divinităţii; noţiunea de divinitate este făcută *dependentă* de noţiunea de personalitate,

de conştiinţă, ca fiind supreme atribute pe care le putem gîndi. Dar un Dumnezeu — se spune în acelaşi timp din nou — *care nu este esenţial deosebit de noi*, nu este un Dumnezeu.

Caracterul religiei este conceperea nemijlocită, involuntară, inconştientă a fiinţei umane ca o altă fiinţă. Această esenţă concepută obiectiv, odată ce a fost făcută obiect de reflexie al *teologiei, devine o mină nesecată de minciuni, iluzii, artificii, contradicţii şi sofisme.*

HEGEL G. W. F., *Prelegeri de istorie a filozofiei*, vol. II, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1964, p. 354.

Apariţia propriu-zisă a filozofiei înseamnă să te înţelegi, în mod liber în gîndire, pe tine însuţi şi natura, şi tocmai prin aceasta să gîndeşti şi să înţelegi raţionalitatea în prezenţa ei, esenţa, legea generală însăşi. Căci aceasta este a noastră, subiectivitatea; iar ea, ca gînditoare, este infinit liberă, independentă, nerecunoscînd nici o autoritate.

ADRIEN CLAUDE HELVETIUS, *Despre om*, în: *Scrieri ateiste*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1966, p. 219—220.

În toate ţările, sînt mulţi oameni care urmează doctrina cea bună, dar puţini virtuoşi. De ce oare? Din cauză că religia nu înseamnă virtute. Orice credinţă şi chiar orice principiu speculativ nu au, în mod obişnuit, nici o influenţă asupra comportării şi asupra probităţii oamenilor. Dogma fatalităţii este o dogmă aproape generală în Orient: era aceea a stoicilor. Ceea ce se numeşte libertate sau posibilitate de alegere nu este, spuneau ei, la om decît un sentiment de teamă şi de speranţă resimţit alternativ, cînd este vorba de a lua o hotărîre de alegerea căreia depinde fericirea sau nenorocirea sa. Deliberarea este deci întotdeauna în noi efectul necesar al urei noastre împotriva durerii şi al iubirii noastre pentru plăcere. Să consultăm în această privinţă pe teologi. O astfel de dogmă, vor zice ei, dintruge orice virtute. Totuşi stoicii nu erau mai puţin virtuoşi decît filozofii celorlalte doctrine: principii turci nu sînt mai puţin fideli tratatelor lor decît principii catolici: fatalistul persan nu este mai puţin cinstit în comerţul său decît creştinul francez sau portughez. Puritatea moravurilor este deci independentă de aceea a dogmelor.

Religia păgînă, ca oricare alta, în principiile sale morale, se întemeia pe ceea ce se numeşte legea naturală. Cît despre partea sa teologică sau mitologică, ea nu era prea înălţătoare. Nu citim istoria lui Jupiter, a amorurilor sale şi mai ales a purtării sale faţă de tatăl său Saturn, fără să convenim că în materie de virtute, zeii nu prea dădeau exemplul. Totuşi Grecia şi Roma erau pline de eroi, de cetăţeni virtuoşi...

De la instaurarea creştinismului în monarhiile din Europa, dacă suveranii nu au fost nici mai viteji, nici mai luminaţi, dacă popoarele nu au fost nici mai instruite, nici mai omenoase, dacă numărul patrioţilor nu a sporit nicăieri, ce bine aduc oare religille? Sub ce pretext ar chinui magistratul pe necredinclos sau ar măcelări pe eretic? Pentru ce

să se dea atîta importanță credinței în anumite revelații, întotdeauna contestate, adesea atît de contestabile, dacă se dă atît de puțină importanță moralității acțiunilor omenești?

Ce ne învață istoria religiilor? Că ele au aprins peste tot torțele intoleranței, că au presărat cîmpiile cu cadavre, că au adăpat satele cu sînge, au incendiat orașele, au devastat imperiile; dar că ele nu au făcut niciodată pe oameni mai buni. Bunătatea acestora este opera legilor. Albiile sînt acelea care stăvilesc torentele; digul înălțat de pedeapsă și de dispreț împiedică viciul. Religia determină credința noastră, iar legile, moravurile și virtuțile noastre.

Ce semn distinge oare pe creștin de iudeu, de gebru*, de musulman? Este oare echitatea, curajul, omenia, o deosebită bunătate a unuia, necunoscute celorlalți? Îi poți recunoaște după diversitatea profesiunilor lor de credință. Să nu se confunde deci niciodată omul cinstit cu ortodoxul. În fiecare țară ortodoxul este acela care crede cutare sau cutare dogmă, iar în tot universul virtuosul este acela care face cutare sau cutare acțiune omenoasă, și conformă cu interesul general. Dar dacă legile determină acțiunile noastre, ele sînt acelea care creează pe cetățenii buni.

Dacă vom împinge mai departe chiar această analiză, vom vedea că spiritul religios distruge cu totul spiritul legislativ.

PAUL HENRY D'HOLBACH, *Morala universală*, în: *Scrieri ateiste*, București, Editura științifică, 1966, p. 112—113, 119—121.

Se va spune poate că la toate națiunile preoții au misiunea de a preda morala și de a imprima preceptele ei tineretului: dar experiența ne arată neputința învățăturii lor împotriva torentului impetuos care antrenează neîncetat pe oameni către rău. Motivele pe care religia le prezintă acestora sînt adesea prea înalte, prea spirituale, prea superioare inteligenței muritorilor de rînd pentru a-i determina să facă binele. Moraliștii religioși se plîng ei înșiși de inutilitatea, de ineficacitatea preceptelor lor mereu repetate; dacă acestea acționează asupra anumitor spirite liniștite, timorate, capabile să le mediteze, ele nu au nici o putere asupra celor mulți, pe care forțe irezistibile par să le împingă spre viciu. Independent de depravarea înnăscută pe care religia revelată o impută naturii umane, tendința atît de accentuată care împinge oamenii către rău poate fi explicată prin cauze naturale și sensibile pe care le vedem acționînd sub ochii noștri. Aceste cauze sînt ignoranța profundă în care vedem că zac națiunile; exemplele nenorocite ale bogaților și ale celor mari, imitate de săraci; neglijența legislatorilor, care par de obicei că s-au sinchisit prea puțin de a da moravuri popoarelor sau de a le arăta care sînt interesele lor, adevăratele lor raporturi și îndatoririle cele mai esențiale pentru viața socială. În sfîrșit, cea mai puternică dintre aceste cauze este politica greșită a atîtor principi, ei înșiși orbiți, care prea adesea par a voi să nimicească orice idee de justiție sau de

* Care aparține religiei lui Zoroastru. *Nota trad.*

virtute în statele lor și care cred că sînt mari numai dacă domnesc asupra unor supuși înapoiați, vicioși, războindu-se pentru interese mărunte. Popoarele sînt ca niște nevîrstnici ai căror tutori par să se teamă ca nu cumva rațiunea să parvină a se dezvolta și la ei. Arta de a guverna oamenii nu este, pentru cei mai mulți suverani din lume, decît arta de a-i înșela, de a-i menține în orbire, pentru a-i deposeda și a-i sacrifica în toată liniștea fanteziilor lor. Pasiunile nestăpînite ale tiranilor, corupția ce domnește la curtea lor, iată cauzele vizibile și naturale ale ignoranței, ale destrăbălării și ale calamităților care fac să geamă locuitorii acestei lumi.

În zadar preoții vor continua să imprime tineretului preceptele unei morale divine, sprijinite pe răsplata și pedepsele dintr-o altă viață; în zadar filozofia ar prezenta oamenilor o morală umană bazată pe avantajele sensibile, pe care virtutea le poate procura în viața prezentă; fără îngăduielile, amenințările și motivele supranaturale ale religiei vor fi întotdeauna prea slabe pentru a face pe oameni mai buni; motivele omenești ale filozofului și bunurile pe care le promite în această lume vor părea himere atît timp cît morala va avea drept inamici pe principi, care dețin în mîinile lor puternice motivele cele mai capabile să acționeze asupra muritorilor pe pămînt.

. . . . . .

Orice om care va fi meditat asupra naturii umane și asupra adevăratelor interese ale societății, oricare ar putea fi pe de altă parte ideile sale religioase, este nevoit să recunoască că virtutea este utilă și necesară în această lume; că fără ea nici un individ nu poate să se facă iubit și considerat; că viciul este distrugător pentru națiuni ca și pentru familii și pentru fiecare membru al lor; într-un cuvînt, orice om care gîndește trebuie să simtă că nu există dezordine care să nu-și găsească pedeapsa chiar în viața aceasta; că nu există virtute care să nu găsească aci vreo consolare sau vreo răsplată, și care să nu contribuie la fericirea celui care o exercită. Un filozof care s-ar înșela asupra unor adevăruri atît de clare ar fi un prost, un ignorant, un om puțin susceptibil de a folosi experiența și meditarea. Stranie filozofie, fără îndoială, aceea care n-ar vedea efectele atît de izbitoare ale dezordinii, libertinajului, viciului și influența lor nefastă asupra națiunilor și asupra indivizilor, sau care nu ar simți avantajele de neprețuit pe care virtutea le procură tuturor celor care o cultivă chiar în sînul societăților corupte!

Pe de altă parte, este de ajuns să cunoaștem și să practicăm adevăruri atît de simple pentru a trăi fericiți pe pămînt. Astfel, oricare ar putea fi soarta sa în lumea cealaltă, incredulul, dacă este om cinstit sau ca adevărat filozof, poate în această viață trecătoare, observînd fidel îndatoririle moralei umane, să-și procure toată fericirea pe care o concepe. Dacă el exercită cu grijă virtuțile sociale, dacă evită viciile, imperfecțiunile, defectele care pot displace celorlalți și dăuna lui însuși, dacă contribuie prin talentele și prin activitatea sa la utilitatea generală, el va deveni drag tuturor celor care vor avea raporturi cu el; el va fi un bun tată, un soț fidel, un amic sincer, un cetățean stimat; și oricare ar

fi locul pe care religia i l-ar destina în lumea cealaltă, el se va bucura în această lume de afecțiunea și de considerația ce sînt datorite meritului său. Limitat în speranțele sale, el nu va aștepta să obțină bucuriile inefabile ale unei alte vieți; el se va mulțumi cu acelea care pot fi găsite aici. Cînd va fi binemeritat de la genul uman prin serviciile sale, în lipsa speranței unei nemuriri supranaturale (pe care omul religios are singur dreptul să și-o promită), el va spera să obțină o nemurire naturală, adică să existe după moarte în memoria oamenilor. Astfel, satisfăcut de soarta sa în această lume, lipsit de speranțe și de temeri pentru viitor, plin de încredere în drepturile sale la iubirea posterității, incredulul cinstit și virtuos poate trăi foarte fericit, și vedea sfîrșitul său cu un ochi mai liniștit decît atîția oameni supuși unei religii pe care o practică atît de puțin.

PAUL HENRY D'HOLBACH, *Creștinismul dezvăluit*, în: *Scrieri ateiste*, București, Editura științifică, 1966, p. 158—159, 167—168.

Era oare nevoie de o revelație supranaturală pentru a-i învăța pe oameni că justiția este necesară pentru menținerea societății, că nedreptatea n-ar pune față în față decît niște inamici gata să-și facă rău? Era oare nevoie ca un Dumnezeu să vorbească pentru a le arăta că ființe strînse laolaltă au nevoie să se iubească și să-și dea ajutor mutual? Era oare nevoie de un ajutor de sus pentru a descoperi că răzbunarea este un rău și o jignire adusă legilor țării care, atunci cînd sînt juste, răzbună ele pe cetățeni? Iertarea injuriilor nu este ea o urmare a acestui principiu, iar urile nu se eternizează ele atunci cînd cineva vrea să-și exercite o răzbunare implacabilă? A face bine inamicilor noștri nu ne dă oare o superioritate asupra lor? Această purtare nu este ea potrivită pentru a ni-i face prieteni? Orice om care vrea să trăiască nu simte el oare că viciile, necumpătarea, voluptatea îi pun zilele în pericol? În sfîrșit, experiența nu a dovedit oare oricărei ființe care gîndește că crima este un obiect de ură pentru semenii săi și că viciul este dăunător chiar acelora care sînt infectați de el, că virtutea atrage stimă și iubire celor care o cultivă? Dacă oamenii se gîndesc cît de puțin la ceea ce sînt ei, la adevăratele lor interese, la scopul societății, ei vor simți ceea ce își datorează unii altora. Legi bune îi obligă să fie buni și nu vor avea nevoie de a aduce din cer reguli necesare conservării și fericirii lor. Rațiunea ajunge pentru a ne învăța îndatoririle noastre față de celelalte ființe. Ce ajutor ar putea ea găsi în religie care, fără încetare, o contrazice și o degradează?

Ni se va spune, fără îndoială, că religia, departe de a contrazice morala, îi servește de sprijin și face obligațiile sale mai sacre dîndu-i sancțiunea divinității. Răspund că religia creștină, departe de a sprijini morala, o face șovăitoare și nesigură. Este imposibil de a o întemeia pe voința pozitivă a unui Dumnezeu schimbător, părtinitor, capricios, care, cu aceeași gură ordonă dreptatea și nedreptatea, concordia și măcelul,

toleranța și persecuția. Zic că este imposibil să se urmeze preceptele unei morale raționale, sub imperiul unei religii care consideră că este un merit zelul, entuziasmul, fanatismul cel mai distrugător.

. . . . . .

Într-adevăr, ce avantaje poate găsi neamul omenesc în aceste virtuți ideale, pe care creștinii le numesc *evanghelice, divine, teologale,* pe care le preferă virtuților sociale, umane și reale, fără de care, pretind ei, nu pot fi pe placul lui Dumnezeu, nici intra în împărăția sa? Să cercetăm cu de-amănuntul aceste virtuți atît de lăudate; să vedem care este folosul lor pentru societate, dacă ele merită într-adevăr preferința care li se acordă față de cele pe care rațiunea ni le inspiră, ca fiind necesare neamului omenesc.

Cea dintîi dintre virtuțile creștine, cea care servește de bază tuturor celorlalte, este credința: ea constă în imposibila convingere în realitatea dogmelor revelate, a fabulelor absurde, pe care creștinismul ordonă discipolilor săi să le creadă. De unde se vede că această virtute cere o renunțare totală la bunul-simț, o aprobare imposibilă a unor fapte improbabile, o supunere oarbă în fața autorității preoților, singuri chezași ai adevărului dogmelor și ai minunilor pe care orice creștin trebuie să le creadă sub pedeapsă de a fi blestemat.

Această virtute, deși necesară tuturor oamenilor, este totuși un dar al cerului și efectul unui har special; ea interzice îndoiala și cercetarea; ea îl lipsește pe om de facultatea de a-și exercita rațiunea, de libertatea de a gîndi; ea îl reduce la o stare de abrutizare asemănătoare animalelor în problemele care, după cum se încearcă de a-l convinge, sînt cele mai importante pentru fericirea lui veșnică. De unde se poate vedea că credința este o virtute inventată de oamenii care se tem de luminile rațiunii, care au vrut să înșele pe semenii lor pentru a-i supune propriei lor autorități, care caută să-i degradeze pentru a-și exercita puterea asupra lor.*

Dacă credința este o virtute, ea nu este, desigur, folositoare decît călăuzelor spirituale ale creștinilor, care singure îi culeg roadele. Această virtute nu poate fi însă decît funestă restului oamenilor pe care îi învață să disprețuiască rațiunea, care-i deosebește de animale, și care singură îi poate călăuzi sigur în această lume. Într-adevăr, creștinismul prezintă această rațiune ca pervertită, ca o călăuză infidelă și, prin aceasta, pare să mărturisească că ea nu este făcută pentru ființe raționale.

Totuși nu am putea întreba pe erudiții creștini pînă unde trebuie să mergem cu această renunțare la rațiune? Ei înșiși, în anumite cazuri, nu recurg oare la ea? Nu fac ei apel la rațiune, atunci cînd este vorba să dovedească existența acestui Dumnezeu?

* Sfîntul Paul a zis: *Fides ex auditu:* ceea ce înseamnă că nu credem decît *din auzite.* Credința nu este niciodată altceva decît adeziunea la părerile preoților.

IMMANUEL KANT, *Critica raţiunii practice*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1972, p. 222.

În ordinea scopurilor, omul ... este *scop în sine*, adică nu poate fi folosit niciodată de nimeni (nici chiar de Dumnezeu) numai ca mijloc, fără a fi în acelaşi timp şi scop.

PROTAGORA, *Despre virtuţile şi doctrinele filozofilor*, în: *Diogenes Laertios*, Bucureşti, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1963, p. 441.

Omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor care există precum există, şi a celor care nu există precum nu există.

TUDOR VIANU, *Estetica*, Bucureşti, Editura pentru literatură, 1968, p. 205—206.

Arta a jucat în timpul Renaşterii un rol eliberator. Ea a lucrat ca o putere de smulgere din vechile cadre autoritative ale devoţiunii medievale. În felul acesta, arta a grupat în jurul ei şi a servit toate finalităţile civilizaţiei omeneşti în timpul Renaşterii. Felul în care arta s-a comportat pentru a obţine acest loc central şi coordonator este deosebit de interesant, şi el merită a fi notat aici. Cînd străbatem cetăţile italiene, în care viaţa Renaşterii a pulsat mai puternic, constatăm că activitatea artistică a veacurilor al XV-lea şi al XVI-lea s-a dezvoltat într-o strînsă conexiune cu viaţa religioasă, ale cărei tendinţe dominante în epoca anterioară căutau acum a fi slăbite şi înlăturate. Renaşterea alcătuieşte o etapă de tranziţie între tipul civilizaţiei colective şi anonime a evului mediu către civilizaţia individualistă a vremurilor noastre, de la regimul autoritativ la regimul libertăţii, de la mistică la ştiinţă. Marele agent al acestei prefaceri este arta, care se insinuează în formele vieţii religioase, pentru a le sparge dinlăuntru. În catedralele închinate lui Dumnezeu se introduce acuma reprezentarea omului şi a naturii, cu o frumuseţe caldă şi sugestivă care îşi ajung. Gîndul este astfel rechemat din transcendent în imanent, în cîmpul lumii de aci, pe care este dat omului s-o cunoască prin ştiinţă, şi libertăţii lui, s-o transforme după idealul de justiţie al raţiunii lui.

În secolele următoare Renaşterii arta pierde conducerea spirituală a civilizaţiei europene. Artişti mari există fără îndoială şi în secolul al XVII-lea şi al XVIII-lea, dar luptele hotărîtoare ale spiritului se dau aiurea decît în cîmpul artei. Impulsurile primite din Renaştere se desăvîrşesc acum în filozofie şi în morală. Numele reprezentative ale timpului nu mai trebuiesc căutate în rîndul pictorilor şi al sculptorilor, ci în acela al gînditorilor şi al literaţilor. Cîteva din genurile artistice ale Renaşterii se continuă în disciplinele morale create acum sau redescoperite. Portretul în care excelase un Raffael sau un Tizian, un Holbein sau Dürer devine analiza morală a omului în clasicismul francez. Continuatorii cei mai interesanţi ai portretiştilor Renaşterii sînt poeţii dramatici şi moraliştii

Franței. Aceeași cunoaștere imanentă a omului se continuă de pe pînzele acelora în teatrul lui Racine și Moliere, în cugetările lui Pascal, în maximele lui La Rochefoucauld și chiar în aforismele, butadele și anecdotele lui Beaumarchais, Rivarol și Chamfort. Natura care mijise în orizontul pînzelor Renașterii invadează întreaga scenă a tabloului în pînzele unui Rubens și Jordaens, Claude Lorrain și Poussin. De aci ea se revarsă în inspirația poeților și devine problemă pentru filozofi. Dacă astfel Rousseau descoperă natura în literatură, împrejurarea se datorește fără îndoială faptului că privirile sale fuseseră educate mai înainte de către pictura peisagistică a Nordului și a Franței. În această atingere și prin analogie cu natura divinizată recunoaște Rousseau prețul naturii în om, pe care o opune convențiilor elaborate în viața de curte a vechiului regim. Democrația a însemnat în intenția făuritorilor ei moderni o reapropiere a omului de natură, o încercare de restaurare a vechiului Adam, împotriva tuturor falsificărilor bunei lui naturi primitive și a tuturor nedreptăților pe care veacurile le-au îngrămădit în contra lui. Imanentismul artei Renașterii ajungea la această îndepărtată consecință.

IV. CRITICA DOCTRINELOR TEOLOGICE PRIVITOARE LA ESENȚA ȘI ROLUL RELIGIILOR

NICOLAE CEAUȘESCU, *Cuvîntare la Plenara comună a C.C. al P.C.R. și Consiliului Suprem al Dezvoltării Economice și Sociale a României 4—5 iulie 1979*, București, Editura politică, 1979, p. 23—24.

Să fim mai activi în afirmarea concepțiilor noastre filozofice, revoluționare, despre lume și societate, să fim mai combativi, să nu închidem ochii sau să lăsăm cale liberă diferitelor concepții retrograde, înapoiate. Nu trebuie confundată concepția noastră revoluționară, obligația comunistului, a activistului de partid de a lupta pentru această concepție, cu politica noastră de stat, conform căreia se respectă credința și concepția fiecăruia. Nu trebuie să renunțăm la activitatea pentru afirmarea și demonstrarea în practică a justeței și superiorității concepției noastre despre lume și viață, a concepției socialismului științific, a materialismului dialectic și istoric. În legătură cu aceasta ne gîndim să organizăm o nouă dezbatere în domeniul activității politico-ideologice. Să intensificăm această activitate și pe plan național, și pe plan internațional. Există multe fenomene negative — nu atît pe plan național, deși și la noi sînt o serie de manifestări necorespunzătoare concepției socialismului — dar mai cu seamă pe plan internațional, unde apar chiar încercări de a se reedita concepții ale evului mediu.

Deci trebuie să înțelegem faptul că membrii partidului nostru, oriunde s-ar afla — în uzină, în teatru, în literatură, în presă, în editură — trebuie să fie luptători pentru concepția revoluționară a partidului și să acționeze pentru a demonstra în viață superioritatea acestei concepții. Nu trebuie să invocăm greșelile făcute într-un domeniu sau altul în trecut, pentru a trage concluzia că nu trebuie să mai facem nimic. Una este să nu fii de acord cu anumite etichetări, cu unele măsuri administrative în acest domeniu, și alta este să lupți pentru concepția revoluționară a partidului. De asemenea, una este libertatea pentru credințele religioase, și alta este activitatea partidului pentru promovarea filozofiei revoluționare despre natură și societate.

Toate mijloacele noastre politice, ideologice și cultural-educative trebuie să servească politica partidului, promovarea concepției noastre filozofice despre lume și viață! Dacă ne propunem să transformăm societatea, să transformăm omul, să cunoaștem tainele naturii și să o transformăm, apoi trebuie să ne propunem mai cu seamă să transformăm conștiința omului. Fără aceasta, nu putem transforma nici societatea.

Iată de ce activitatea politico-educativă, de formare a omului nou, este o problemă esențială a partidului nostru; de aceea am și înscris-o

— desigur, concentrat — în Directive. La Congres ea va trebui să-şi găsească tratarea corespunzătoare. Şi în activitatea în acest domeniu trebuie să se producă trecerea la o calitate nouă.

K. MARX şi FR. ENGELS, *Sfînta familie sau Critica critică absolută, sau critica în persoana d-lui Bruno*, în: Marx-Engels, *Opere*, vol. 2, Bucureşti, 1955, p. 121—124.

Se pune însă întrebarea: *ce este* o problemă *religioasă* şi mai ales, *cc este* ea în zilele noastre?

Teologul va judeca după *aparenţă*, şi într-o problemă *religioasă* va vedea o problemă *religioasă*. „Critica" însă ar trebui să-şi amintească explicaţia dată în combaterea profesorului *Hinrichs*, şi anume că interesele *politice* ale prezentului au o semnificaţie *socială:* că, *„nu mai poate fi* vorba" de *interese politice*.

Tot atît de îndreptăţită a fost revista „Deutsch-Französische Jahrbücher" cînd i-a spus: problemele *religioase* actuale au acum o semnificaţie *socială*. Nu mai poate fi vorba de interese *religioase* ca *atare*. Numai *teologul* mai poate să creadă că este vorba de religie ca religie. E drept că revista a comis *greşeala* că nu s-a mulţumit cu *cuvîntul „social"*, ci a făcut o caracteristică a situaţiei *reale* a evreilor în societatea civilă contemporană. După ce iudaismul a fost despuit de învelişul lui *religios*, care acoperea esenţa lui, şi după ce a fost dezvăluit fondul lui empiric, laic, practic, a devenit posibil să se indice şi modul practic, *realmente social*, în care acest fond poate fi desfiinţat acum. D-l Bauer însă se mulţumeşte cu ideea că „o problemă religioasă" este o „problemă religioasă".

În „Deutsch-Französische Jahrbücher" nu s-a tăgăduit, cum *lasă să se creadă* d-l Bauer, că problema evreiască este şi o problemă *religioasă*. Dimpotrivă, s-a spus că d-l Bauer pricepe *numai* esenţa *religioasă* a iudaismului, dar nu şi baza laică reală a acestei esenţe religioase. El combate conştiinţa religioasă ca pe o fiinţă de sine stătătoare. De aceea d-l Bauer explică pe *evreii reali* prin *religia mozaică*, în loc să explice misterul religiei mozaice prin *evreii reali*. De aceea d-l Bauer nu-l înţelege pe evreu decît în măsura în care acesta constituie un obiect nemijlocit al *teologiei* sau în măsura în care este *teolog*.

Datorită acestui fapt, d-l Bauer nu bănuieşte că iudaismul *laic*, real, deci şi iudaismul *religios*, este generat permanent de *viaţa societăţii civile contemporane* şi-şi găseşte dezvoltarea supremă în *sistemul bănesc*. El nu putea să bănuiască acest lucru, pentru că nu cunoştea iudaismul ca o verigă a lumii *sale, a teologiei*, şi pentru că el, ca om evlavios şi cu frica lui Dumnezeu, l-a văzut pe *adevăratul* evreu nu în *evreul* activ de toate *zilele*, ci în *evreul* ipocrit din *ziua de sîmbătă*. Pentru d-l Bauer, ca teolog *creştin credincios*, importanţa *istorică mondială* a iudaismului trebuia să înceteze în *momentul naşterii* creştinismului. De aceea el a trebuit să repete vechea opinie ortodoxă că iudaismul s-a păstrat în *pofida* istoriei, iar vechea superstiţie teologică potrivit căreia iudaismul există numai ca o *confirmare* a blestemului dumnezeiesc şi ca o *dovadă*

concretă a revelației creștine, trebuia să reapară la el sub forma *teologică critică*, potrivit căreia iudaismul există și a existat numai ca *idolatrială religioasă grosolană* în ceea ce privește originea suprapămînteasc a creștinismului, cu alte cuvinte ca o dovadă *concretă* împotriva revelației creștine.

În opoziție cu aceasta s-a demonstrat în „Deutsch-Französische Jahrbücher" că iudaismul s-a păstrat și s-a dezvoltat *datorită* istoriei, *în* istorie și *împreună* cu ea, dar că această dezvoltare poate fi văzută nu cu ochiul teologului, ci numai cu ochiul laicului, nu în *teoria religioasă*, ci numai în *practica comercială* și *industrială*. S-a explicat de asemenea *de ce* iudaismul practic a ajuns la desăvîrșire abia în lumea *creștină* desăvîrșită, mai mult chiar s-a arătat că iudaismul este *practica* desăvîrșită a *lumii creștine însăși*. Existența evreului *contemporan* a fost explicată nu prin religia sa — ca și cum religia ar fi o esență aparte, existență pentru sine —, ci, dimpotrivă, viața tenace a religiei mozaice a fost explicată prin elementele practice ale societății civile, care își găsesc în acea religie o reflectare *fantastică*. Emanciparea care transformă pe evrei în oameni sau emanciparea omenească de iudaism nu a fost concepută deci, așa cum a făcut d-l Bauer, ca o sarcină specială a evreului, ci ca o sarcină practică generală a lumii moderne, care este *iudaică* pînă în fundul sufletului ei. S-a demonstrat că sarcina de a înlătura esența iudaică este în realitate sarcina de a înlătura *spiritul iudaic al societății civile*, neomenescul actualei practici a vieții, al cărui punct culminant este *sistemul bănesc*.

Ca *teolog veritabil*, deși *critic*, sau ca *critic teologic*, d-l Bauer nu putea să se ridice deasupra *opoziției religioase*. El nu putea să vadă în raportul dintre evrei și lumea creștină *decît* raportul dintre *religia mozaică* și *religia creștină*.

El a trebuit chiar să restabilească în mod *critic* opoziția religioasă dintre religia mozaică și cea creștină sub forma *opoziției* dintre atitudinea evreului și atitudinea creștinului față de religia *critică* — față de *ateism*, ultima treaptă a *teismului*, recunoașterea *negativă* a lui Dumnezeu. În sfîrșit, în *fanatismul* lui *teologic*, el a trebuit să *limiteze* capacitatea „evreilor și a creștinilor contemporani", adică a lumii contemporane, „de a deveni liberi", reducînd-o la capacitatea de a înțelege „critica" teologiei și de a activa pe acest tărîm. Căci după cum pentru teologul ortodox lumea întreagă se reducea la „religie și teologie" (el ar putea tot atît de bine s-o reducă la politică, economie politică etc. și să spună, că *teologia* este *economia politică* cerească, deoarece ea este teoria producției, a repartiției, a schimbului și a consumației „*bogăției spirituale*" și a comorilor cerești!), așa și pentru teologul radical, *capacitatea* lumii de a se elibera se reduce *exclusiv* la capacitatea abstractă de a critica „religia și teologia" ca „religie și teologie". Singura luptă pe care o cunoaște este lupta împotriva mărginirii *religioase* a conștiinței de sine, a cărei „*puritate*" și „*infinitate*" critică sînt și ele în aceeași măsură expresia mărginirii teologice.

Prin urmare, faptul că d-l Bauer a tratat într-un mod *religios* și *teologic* problema *religioasă* și *teologică* se explică prin simpla împrejurare că în problema „religioasă" din zilele noastre el a văzut o pro-

blemă „*pur religioasă*". „Modul" lui „*just de a pune* problema" se rezumă la aceea că a pus-o „just" în raport cu „*propria*" lui „*capacitate*" de a răspunde!

FR. ENGELS, *Bruno Bauer şi creştinismul primitiv*, în: Marx-Engels, *Opere*, vol. 19, Bucureşti, Editura politică, 1964, p. 317—319.

Aşadar trebuie să arătăm cum au ajuns masele populare din Imperiul roman să prefere tuturor celorlalte religii tocmai aceste absurdităţi, predicate tocmai de sclavi şi de cei asupriţi astfel încît, în cele din urmă, ambiţiosul *Constantin* să vadă în adoptarea acestei religii absurde cel mai bun mijloc pentru a ajunge stăpînitor unic al lumii romane.

La rezolvarea acestei probleme, Bruno Bauer a contribuit mai mult decît oricare alt filozof. Succesiunea cronologică a evangheliilor şi interdependenţa lor, dovedite de Wilke pe cale pur lingvistică, au fost demonstrate de Bauer în mod incontestabil şi pe baza conţinutului lor, în pofida teologilor semibigoţi din perioada reacţiunii de după anul 1849. El a demascat caracterul cu totul neştiinţific al confuzei teorii a miturilor, emisă de Strauss, potrivit căreia fiecare poate considera fapt istoric tot ceea ce-i convine din relatările cuprinse în evanghelie. Iar dacă aproape nici un fapt din evanghelii nu poate fi considerat veridic din punct de vedere istoric, însăşi existenţa istorică a unui Iisus Hristos putînd fi pusă la îndoială, tot Bauer este acela care a pregătit terenul pe care urma să fie rezolvată problema originii reprezentărilor şi ideilor care s-au îmbinat în creştinism într-un fel de sistem şi a modului în care au ajuns ele să domine lumea.

Bauer a studiat această problemă pînă la sfîrşitul vieţii. Concluzia finală a cercetărilor sale este că iudeul *Filon* din Alexandria, care în anul 40 e.n. trăia încă, deşi foarte bătrîn, este adevăratul părinte al creştinismului şi că stoicul roman *Seneca* este, ca să zicem aşa, unchiul lui. Numeroasele scrieri atribuite lui Filon care au ajuns pînă la noi sînt de fapt rezultatul îmbinării tradiţiilor iudaice, concepute în mod alegoric-raţionalist, cu filozofia greacă, şi anume cu filozofia stoică. Însăşi această împăcare a concepţiilor occidentale cu cele orientale conţine toate noţiunile esenţiale ale creştinismului: ideea că omul se naşte păcătos, apoi că logosul — cuvîntul — este la Dumnezeu şi că Dumnezeu este cuvîntul, care este mijlocitorul între Dumnezeu şi om; ispăşirea nu prin sacrificarea animalelor, ci prin oferirea propriei inimi drept prinos lui Dumnezeu, şi, în sfîrşit, trăsătura esenţială, faptul că noua filozofie a religiei răstoarnă vechea stare de lucruri, recrutîndu-şi adepţi în rîndurile celor săraci, nefericiţi, în rîndurile sclavilor şi ale celor oropsiţi, dispreţuindu-i pe cei bogaţi, puternici şi privilegiaţi şi preconizînd prin aceasta dispreţul faţă de toate plăcerile lumeşti şi propovăduind mortificarea trupului.

Pe de altă parte, încă Augustus a avut grijă ca nu numai omul-dumnezeu, ci şi aşa-numita imaculata concepţie să devină formule prescrise de stat. El nu a pretins numai ca Cezar şi el însuşi să fie veneraţi ca zeii, dar a permis să se răspîndească zvonul că el, Augustus Cae-

sar divus, divinul, nu este fiul unui tată pămîntesc, că mama sa l-ar fi conceput cu zeul Apolo. Numai de n-ar fi fost acest zeu Apolo vreo rudă a lui Apolo cîntat de Heine!

După cît se vede, lipsește numai cheia de boltă pentru a completa trăsăturile fundamentale ale întregului creștinism; lipsește numai întruparea logosului devenit om într-o anumită persoană și jertfa expiatoare pe cruce pentru mîntuirea omenirii păcătoase.

Cum a fost introdusă istoricește în teoriile stoice-filoniene această cheie de boltă, nu putem afla din izvoarele cu adevărat demne de încredere, deoarece ele nu consemnează nimic în această privință. Cert este însă că ea n-a fost introdusă de filozofi — de discipolii lui Filon sau de cei ai stoicilor. Religiile sînt întemeiate de oameni care simt ei înșiși nevoia unei religii și care înțeleg că masele au nevoie de o religie; or, de regulă, aceasta nu este valabilă pentru reprezentanții unei școli filozofice. Dimpotrivă, în epocile de descompunere generală, ca, de pildă, în prezent, filozofia și dogmatica religioasă sînt răspîndite pretutindeni într-o formă aplatizată, vulgarizată. Și dacă filozofia greacă clasică, în ultima sa formă — mai ales școala epicuriană —, a dus la materialismul ateist, filozofia greacă vulgară a dus la învățătura despre un singur Dumnezeu și despre nemurirea sufletului omenesc. La fel și iudaismul, vulgarizat din punct de vedere rațional ist datorită amestecului cu neevreii și cu semievreii, a ajuns să neglijeze ceremoniile rituale, să transforme divinitatea lui exclusiv națională de odinioară, Iahve, în singurul Dumnezeu adevărat, creatorul cerului și al Pămîntului, și să adopte ideea nemuririi sufletului, care inițial îi era străină. Așa s-au întîlnit filozofia vulgară monoteistă cu religia vulgară, care i-a servit pe Dumnezeul unic într-o formă absolut finită. Astfel s-a pregătit terenul pe care, la evrei, prin prelucrarea concepțiilor lui Filon, și ele vulgarizate, a putut lua naștere creștinismul, și, odată creat, acest creștinism a putut fi îmbrățișat de către greci și romani. Dovadă că creștinismul a luat naștere din concepțiile popularizate ale lui Filon, și nu nemijlocit din scrierile lui, este faptul că Noul testament neglijează aproape total partea principală a acestor scrieri, și anume interpretarea alegorică-filozofică a întîmplărilor din Vechiul testament.

FR. ENGELS, *Apocalipsul*, în Marx-Engels, *Opere*, vol. 21, București, Editura politică, 1965, p. 9; 10—14.

Critica istorică și lingvistică a Bibliei, cercetarea vechimii, a originii și valorii istorice a diverselor scrieri care formează Vechiul și Noul testament reprezintă știința pe care în Anglia nu o cunoaște aproape nimeni, în afară de cîțiva teologi liberalizanți, care se străduiesc s-o țină, pe cît posibil, în secret.

Această știință este aproape exclusiv germană. Mai mult decît atît, puținul care a trecut dincolo de hotarele Germaniei nu reprezintă nicidecum partea ei cea mai bună: este acel criticism liberal care se făleș te că e liber de prejudecăți și nu face nici un fel de compromisuri,

continuînd în același timp să rămînă creștin. Aceste cărți, deși nu constituie revelația nemijlocită a sfîntului duh, reprezintă totuși revelația divinității prin sfîntul duh al umanității etc.

. . . . . .

Să luăm, de pildă, Apocalipsul. Vom vedea că nu e nicidecum cartea cea mai plină de mistere și mai greu de înțeles, ci cea mai simplă și mai clară din tot Noul testament. Deocamdată trebuie să-l rugăm pe cititor să creadă ceea ce vrem să-i demonstrăm mai jos, și anume că ea a fost scrisă în anul 68 sau în ianuarie 69 e.n. și că de aceea nu numai că este singura carte din Noul testament despre care s-a stabilit exact cînd a fost scrisă, ci și cea mai veche dintre ele. Aici putem vedea, ca într-o oglindă, cum arăta creștinismul în anul 68.

În primul rînd, secte și iar secte. În epistolele către cele 7 biserici din Asia sînt menționate cel puțin 3 secte, despre care nu știm nimic altceva: nicolaiții, balaamiții și adepții unei femei, denumită aici în mod simbolic Iezabela. Despre toate trei se spune că permiteau adepților lor să mănînce din jertfele aduse idolilor și să se dedea desfrînării. Este interesant faptul că în toate marile mișcări revoluționare, problema „dragostei libere“ trece pe primul plan. Pentru unii aceasta constituie un progres revoluționar, o eliberare din vechile cătușe tradiționale, care nu mai erau necesare; pentru alții — o doctrină acceptată cu plăcere, care camufla în mod comod tot felul de legături desfrînate dintre bărbat și femeie. Curînd, aceștia din urmă, un fel de filistini, precum se pare, au început să predomine aici; „desfrînarea“ este întotdeauna legată cu permisiunea de a mînca din „jertfele aduse idolilor“, ceea ce era strict interzis atît evreilor cît și creștinilor, dar și refuzul de a face acest lucru putea să fie cîteodată periculos sau cel puțin neplăcut. De aici reiese cît se poate de clar că adepții dragostei libere, menționați mai sus, erau în genere, dispuși să întrețină relații amicale cu toată lumea, și nu aveau nici o înclinație spre martiriu.

Creștinismul, ca orice mare mișcare revoluționară, a fost creat de mase. El a apărut în Palestina, într-un mod care ne este cu totul necunoscut și într-o vreme cînd noi secte, noi religii, noi profeți răsăreau cu sutele. De fapt, creștinismul a apărut spontan, ca rezultat al fricțiunilor care au avut loc între cele mai evoluate dintre aceste secte, și a devenit ulterior o doctrină prin adăugarea tezelor evreului Filon din Alexandria, iar mai tîrziu prin pătrunderea pe scară largă a ideilor stoicilor. Într-adevăr, dacă-l putem considera pe Filon părintele învățăturii creștine, atunci îl putem considera pe Seneca unchiul ei. Pasaje întregi din Noul testament par a fi copiate aproape cuvînt cu cuvînt din operele sale; pe de altă parte, în satirele lui Persius pot fi găsite pasaje care par a fi luate din Noul testament, inexistent încă pe atunci. În Apocalips nu găsim nici urmă de elemente din toate aceste doctrine. Aici creștinismul ni se prezintă în forma cea mai brută din cîte s-au păstrat pînă în zilele noastre. Aici predomină doar o singură dogmă: că credincioșii au fost mîntuiți prin jertfa lui Hristos. Dar cum și de ce — acest lucru nu poate fi explicat în nici un fel. Aici nu găsim nimic altceva decît vechea idee iudaică și păgînă că Dumnezeu sau zeii trebuie să fie înduplecați prin jertfe, transformată în ideea specific creștină (da-

torită căreia creştinismul a devenit o religie universală) că moartea lui Hristos este marea jertfă care, odată adusă, este valabilă în veci veacilor.

Despre păcatul originar nici pomeneală. Despre sfinţi trebuie nici un cuvînt. Iisus este „mielul", dar e subordonat lui Dumnezeu. Ba, într-un loc... (15,3), el este pus pe aceeaşi treaptă cu Moise. În locul unui singur duh sfînt, aici găsim „cele 7 duhuri ale lui Dumnezeu" (3, 1, şi 4, 5). Sfinţii ucişi (martirii) cer ca Dumnezeu să-i răzbune:

„Pînă cînd, stăpîne sfinte şi adevărate, nu vei judeca şi nu vei răzbuna sîngele nostru faţă de cei ce locuiesc pe pămînt?" (6, 10).

sentiment care mai tîrziu a fost stîrpit cu totul din codul teoretic al moralei creştine, dar care în practică s-a manifestat prin răzbunare de îndată ce creştinii au început să dicteze păgînilor.

Firește că creştinismul nu reprezintă decît o sectă a iudaismului. Astfel, în epistolele către cele 7 biserici se spune:

„Ştiu hula din partea celor ce se zic pe sine iudei" (nu creştini) „şi nu sînt, ci sinagogă a satanei" (2, 9);

„Din sinagoga satanei, dintre cei care se zic pe sine că sînt iudei, şi nu sînt".

Aşadar, în anul 69 e.n. autorul nostru nu-şi dădea seama nici pe departe că este reprezentantul unei noi faze de dezvoltare a religiei, căreia îi era hărăzit să devină unul dintre cele mai importante elemente ale revoluţiei. Astfel, vorbind despre momentul cînd sfinţii apar în faţa tronului lui Dumnezeu, ni se spune că mai tîrziu se înfăţişează 144 000 de evrei, cîte 12 000 din fiecare din cele 12 seminţii, şi numai după aceea sînt admişi păgînii, care au aderat la această nouă fază a iudaismului.

Aşa arăta creştinismul în anul 68, după cum ni-l înfăţişează cea mai veche din cărţile Noului testament, singura a cărei autenticitate nu poate fi contestată. Cine e autorul ei nu ştim. El îşi spune Ioan. El nici măcar nu pretinde că este „apostolul" Ioan, cu toate că pe pietrele de temelie ale „Noului Ierusalim" sînt săpate „douăsprezece nume ale celor doisprezece apostoli ai mielului" (21, 14). Prin urmare, atunci cînd a scris cartea, aceştia probabil nu mai erau în viaţă. Că era evreu, se vede clar din marele număr de ebraisme din greceasca sa, care, prin construcţii gramaticale greşite, depăşeşte cu mult chiar şi celelalte cărţi ale Noului testament. Că aşa-numita Evanghelie de la Ioan, Epistolele lui Ioan şi această carte sînt opera a cel puţin trei autori diferiţi ne-o dovedeşte clar limba lor, chiar dacă acest lucru nu ne-ar fi fost dovedit prin învăţăturile complet contradictorii pe care le cuprind.

Viziunile apocaliptice, care formează cea mai mare parte din conţinutul Apocalipsului, sînt preluate, în majoritatea cazurilor, cuvînt cu cuvînt de la profeţii clasici ai Vechiului testament şi de la imitatorii lor de mai tîrziu, începînd cu cartea lui Daniil (aproximativ 160 î.e.n., care a prorocit evenimente petrecute cu secole în urmă) şi terminînd cu „Cartea lui Enoh", ticluire apocrifă, scrisă în greceşte cu puţin înainte de începutul erei noastre. Creaţia iniţială este extrem de sărăcă-

cioasă chiar în ceea ce privește gruparea viziunilor plagiate. Profesor Ferdinand Benary — prelegerilor ținute de el în 1841 la Universitatea din Berlin le datorez informațiile de mai jos — a arătat, corectînd capitolele și versetele, de unde a luat autorul nostru fiecare din pretinsele sale viziuni. Este deci inutil să-l urmărim pe „Ioan“ al nostru în toate născocirile sale. Mai bine să ne apropiem cît mai repede de punctul care ne va dezlega taina acestei cărți, în orice caz interesante.

În totală contradicție cu toți comentatorii săi ortodocși, care, deși au trecut mai bine de 1800 de ani de atunci, tot mai așteaptă împlinirea prorocirilor sale, „Ioan“ repetă mereu:

„Vremea este aproape, acestea trebuie să se întîmple în curînd“.

Și aceasta se referă în special la criza pe care o prezice și pe care, probabil, nădăjduiește să o vadă.

Această criză este marea luptă hotărîtoare dintre Dumnezeu și „anticrist“, cum l-au denumit alții. Capitolele cele mai importante sînt al 13-lea și al 17-lea. Vom lăsa deoparte toate zorzoanele de prisos. „Ioan“ vede ridicîndu-se din mare o fiară cu 7 capete și 10 coarne (coarnele nu ne interesează cîtuși de puțin).

„Și am văzut că unul dintre capetele fiarei era ca înjunghiat de moarte, dar rana ei cea de moarte fu vindecată“.

Această fiară urma să capete pe timp de 42 de luni (adică jumătate din cei 7 ani sfinți) putere asupra pămîntului — putere dușmană lui Dumnezeu și mielului —, și în acest răstimp toți oamenii trebuiau să poarte pe mîna lor dreaptă sau pe frunte chipul fiarei sau numărul numelui său.

„Aici este înțelepciunea. Cine are pricepere socotească numărul fiarei; căci este număr de om. Și numărul ei este 666“.

În secolul al II-lea, Irineu încă mai știa că prin capul cel rănit și vindecat se înțelegea împăratul Nero. Nero a fost primul mare prigonitor al creștinilor. După moartea lui s-a răspîndit, în special în Ahaia și în Asia, zvonul că el nu e mort, ci numai rănit, și că într-o zi va apărea din nou, semănînd groază în întreaga lume (Tacit: „Anale“, VI, 22). Totodată, Irineu mai cunoștea și un alt text foarte vechi, în care numele era notat cu cifra 616 în loc de 666“.

În cap. 17 apare din nou fiara cu 7 capete; de astă dată pe ea șade o femeie îmbrăcată în purpură, a cărei frumoasă descriere cititorul o poate găsi chiar în carte. Aici îngerul îi zice lui Ioan:

„Fiara pe care ai văzut-o era și nu este... Cele 7 capete sînt 7 munți, deasupra cărora șade femeia. Dar sînt și 7 împărați: 5 au căzut, unul mai este, celălalt încă nu a venit, iar cînd va veni are de stat puțină vreme... Și fiara care era și nu este, este și el al optulea, deși este dintre cei 7... Iar femeia pe care ai văzut-o este cetatea cea mare, care are împărăție peste împărații pămîntului“.

Aici avem, aşadar, două indicaţii precise: 1) femeia în purpură este Roma, cetatea cea mare, care are împărăţie peste împăraţii pămîntului; 2) cartea a fost scrisă în timpul domniei celui de-al şaselea împărat roman; după el va veni un altul, care nu va domni mult timp; iar apoi urmează întoarcerea unuia „dintre cei 7“, care a fost rănit, dar a fost vindecat şi al cărui nume este cuprins în această cifră misterioasă şi despre care Irineu mai ştia că e Nero.

Dacă începem cu August, avem: August, Tiberiu, Caligula, Claudiu, al cincilea este Nero, al şaselea este acela care mai este, — Galba, a cărui urcare pe tron a servit drept semnal pentru începerea răscoalei legiunilor, în special în Galia, sub conducerea lui Otho, succesorul lui Galba. Aşadar, cartea de care ne ocupăm trebuie să fi fost scrisă în timpul domniei lui Galba, care a durat de la 9 iunie 68 pînă la 15 ianuarie 69. Ea prezice ca un fapt iminent reîntoarcerea lui Nero.

Şi acum despre ultima dovadă — despre cifră. Această dovadă a fost descoperită şi ea de Ferdinand Benary, şi de atunci nu a fost contestată niciodată în lumea ştiinţifică.

Cu aproximativ 300 de ani înaintea erei noastre, evreii au început să folosească literele lor ca simbol pentru cifre. Rabinii filozofanţi vedeau în aceasta o nouă metodă de interpretare mistică, sau cabala. Cuvintele secrete erau exprimate printr-o cifră, obţinută prin adunarea valorilor numerice ale literelor din care se compuneau cuvintele respective. Ei numeau această nouă ştiinţă gematriah, geometrie. Această ştiinţă o foloseşte aici „Ioan“ al nostru. Trebuie să demonstrăm că 1) cifra reprezintă numele unui om şi că acest om este Nero, şi 2) că această rezolvare este valabilă atît pentru textul cu cifra 666, cît şi pentru vechiul text cu cifra 616. Să luăm literele ebraice şi valoarea lor numerică:

ן (nun) n=50	P (kuf) k( )=100
ר (reş) r=200	○ (saneeh) S=60
ס (vov) o=6	ר (reş) r=200
ן (nun) n=50	

Nero cezarul, împăratul Nero, pe greceşte Nêron Kaisar. Acum, dacă, în locul literelor greceşti, am transcrie denumirea latină, Nero Caesar, cu litere ebraice, atunci „nun“ de la sfîrşitul cuvîntului Neron ar cădea, iar o dată cu ea şi valoarea ei numerică 50. Aceasta ne duce la celălalt text vechi, anume 616, şi astfel dovada este perfectă.

Aşadar, această carte plină de mister devine acum pentru noi cît se poate de clară. „Ioan“ prezice că Nero se va reîntoarce aproximativ în anul 70 şi că teroarea din timpul domniei lui va dura 42 de luni, adică 1260 de zile. După scurgerea acestui interval de timp, Dumnezeu se va arăta, îl va birui pe Nero-anticristul, va distruge prin foc marele oraş şi-l va pune în lanţuri pe diavol pe timp de 1 000 de ani. Va începe împărăţia de 1 000 de ani etc. Toate acestea nu mai prezintă interes decît numai pentru oamenii ignoranţi, care, poate, tot mai încearcă să stabilească prin calcule ziua judecăţii de apoi. Dar, ca tablou veridic al primelor începuturi ale creştinismului zugrăvit de unul dintre creştini, această carte prezintă o valoare mai mare decît toate celelalte cărţi ale Noului testament luate la un loc.

V. I. LENIN, *Materialism și empiriocriticism*, în: *Opere complete*, București, Editura politică, 1963, p. 70—71.

Avenarius încearcă să înlăture această contradicție dintre empiriocriticism și științele naturii recurgînd la teoria termenului central „potențial" al coordonării. Coordonarea, precum știm, constă în legătură „indisolubilă" dintre Eu și mediu. Pentru a înlătura absurditatea vădită a acestei teorii, se introduce noțiunea de termen central „potențial". Cum rămîne, de pildă, cu dezvoltarea omului din embrion? Există oare un mediu (=„contratermen") atunci cînd „termenul central" nu e decît un embrion? Sistemul embrional C, răspunde Avenarius, constituie un „termen central potențial în raport cu un mediu individual viitor" („Observații", p. 140 din art. cit.). Termenul central potențial nu e niciodată egal cu zero, nici chiar atunci cînd nu există nici chiar părinții *(elterliche Bestandteile)*, ci numai „părțile constitutive ale mediului", susceptibile să devină părinți (p. 141).

Așadar, coordonarea e indisolubilă. Afirmarea acestui lucru este obligatorie pentru empiriocritic dacă vrea să salvez bazele filozofiei sale: senzațiile și complexe de senzații. Omul este termenul central al acestei coordonări. Dar cînd omul nu există încă, cînd el nu s-a născut încă, termenul central nu e totuși egal cu zero, el devine doar termen central *potențial!* E pur și simplu de mirare că se găsesc oameni în stare să-l ia în serios pe un filozof care oferă asemenea raționamente! Pînă și Wundt, care precizează că e departe de a fi adversarul oricărei metafizici (adică al oricărui fideism), se vede nevoit să constate aici „o valoare mistică a noțiunii de experiență" prin intermediul cuvîntelului „potențial", care anihilează orice coordonare (op. cit., p. 379).

Într-adevăr, se poate vorbi oare în mod serios de o coordonare a cărei indisolubilitate constă în faptul că unul dintre termeni se află în stare potențială?

Ce este aceasta dacă nu misticism, dacă nu anticamera direct a fideismului? Dacă e de conceput un termen central potențial în raport cu un mediu viitor, de ce n-ar fi de conceput și în raport cu un mediu trecut, adică *după moartea* omului? Veți spune: Avenarius n-a tras din teoria sa această concluzie. Da, dar de pe urma acestui fapt absurda și reacționara lui teorie a devenit doar mai lașă, fără să devină mai bună. Avenarius nu și-a dezvoltat în 1894 pînă la capăt teoria sau s-a temut s-o dezvolte pînă la capăt, s-o ducă pînă la ultimele ei consecințe, dar R. Schubert-Soldern a invocat în 1896, precum vom vedea, tocmai *această teorie* și *tocmai* pentru a trage concluzii teologice, ceea ce i-a adus în 1906 *aprobarea* lui Mach, care a spus: Schubert-Soldern urmează „*o cale foarte apropiată*" (de machism) („Analiza senzațiilor"). Engels a avut tot dreptul să-l hărțuiască pe Dühring, care era ateu declarat, pentru faptul că prin inconsecvența sa *a lăsat o portiță* fideismului în sistemul său filozofic. Engels i-a reproșat de cîteva ori acest lucru — și pe bună dreptate — materialistului Dühring, care, cel puțin în 1870—1880, nu trăsese concluzii teologice. Iar la noi se găsesc oameni care vor să treacă drept marxiști, dar care răspîndesc totodată în mase o filozofie direct învecinată cu fideismul!

DENIS DIDEROT, *„Adăugiri" la cugetările filozofice sau diferite obiecții împotriva scrierilor diferiților teologi*, în: *Scrieri ateiste*, București, Editura științifică, 1966, p. 23; 30.

Dacă rațiunea este un dar al cerului și dacă se poate spune același lucru și despre credință, atunci cerul ne-a făcut două daruri incompatibile și contradictorii.

Pentru a înlătura această dificultate trebuie să spunem că credința este un principiu himeric și care nu există în natură.

Rătăcit într-o pădure fără margini, pe timp de noapte, nu am pentru a mă orienta decît o luminiță. Iată că vine un necunoscut și îmi spune: *Prietene, stinge luminița, ca să-ți găsești drumul mai ușor.* Acest necunoscut este un teolog.

. . . . . .

Iată ceea ce gîndesc despre dogma creștină; nu voi spune decît un cuvînt despre morala sa. Anume că, pentru un catolic, tată de familie, convins că trebuie practicate *ad litteram* maximele evangheliei, sub pedeapsă de ceea ce se chemă infern, ținînd seama de extrema dificultate de a atinge acel grad de perfecțiune pe care slăbiciunea omenească nu-l poate ajunge, nu văd altă soluție decît de a apuca pe copilul său de un picior și de a-l strivi de pămînt, sau de a-l strînge de gît la naștere. Prin această acțiune, el îl salvează de pericolul osîndei veșnice și îi asigură o fericire veșnică; și eu susțin că această acțiune, departe de a fi criminală, trebuie socotită extrem de lăudabilă, fiind bazată pe motivul dragostei părintești, care pretinde ca orice bun părinte să facă pentru copiii săi tot binele posibil.

FLORIAN MIRCEA, *Antinomiile credinței, religie și filozofie.* În: *Scrieri alese*, București, Editura Academiei R.S.R., 1968, p. 201—211.

„Teologia dialectică". În cadrul protestantismului contemporan ocupă primul plan și posedă o semnificație excepțională așa-numita „teologie dialectică sau „teologia crizei", inspirată de filozoful *Sören Kierkegaard* (1815—1865), care începe a influența gîndirea germană chiar de la începutul veacului al XX-lea. Exponenții acestei teologii sînt: *Karl Barth* (calvinist), *Frederic Gogarten* (luteran), *Emil Brunner*, cum și alții grupați în jurul revistei „Zwischen den zeiten".

Iraționalismul acestei școli teologice menține neatinsă esența religiei cu prețul celei mai mari absurdități. El e reprezentativ pentru o anumită mentalitate contemporană. Religia se opune cu strictețe filozofiei sau speculației, în consecință acești teologi resping orice fel de filozofie. De ce? Filozofia pleacă de la ipoteza unei înlănțuiri raționale și imanente, pe cînd religia are rădăcina în credință, în revelație, care frînge această înlănțuire rațională. Se cheamă dialectică această teologie, fiindcă primește de la dialectică numai contradicția, antinomia sau „paradoxul", respingînd posibilitatea reducerii sau armonizării prin „sinteză". Teologia nu suprimă și nici nu îndulcește contradicțiile, absurdităților, paradoxu-

rile, ci le păstrează şi le intensifică. Cu cît mai absurd, cu atît mai adevărat.

Tragicul religiei stă în această fundamentală antinomie. De o parte teza, Dumnezeu, ca dat absolut, de altă parte, antiteza, omul, care e despărţit de Dumnezeu printr-o prăpastie. Omul e ceea ce nu e Dumnezeu, este natura; Dumnezeu e ceea ce nu e omul, e supranatură. Omul nu poate intra în raport cu Dumnezeu prin nici un mijloc propriu lui: sentiment, „unire mistică", intuiţie şi încă mai puţin prin raţiune. Cum se vede, iraţionalismul acestei teologii e *sui-generis;* el respinge mistica. Dar nici Dumnezeu nu ajunge nemijlocit la om; limbajul său e opus inteligenţei umane. Totuşi există o legătură cu Dumnezeu, dar ea e făcută de însuşi Dumnezeu pe o cale ce nu poate fi tălmăcită raţional. Să primim comunicarea divinului ca un fapt ultim, paradoxal, ca o revelaţie, pe care o prinde numai credinţa. Tot ce spune omul despre Dumnezeu e antiraţional şi are înfăţişarea „paradoxului". Teologia menţine paradoxurile, şi are înfăţişarea „paradoxului". Teologia menţine paradoxurile, pentru a pune pe om în stare de „criză", în situaţia de a alege între teză (Dumnezeu) şi antiteză (omul). Kierkegaard a relevat o stăruinţă, în adevăr paradoxală, caracterul de liberă „alegere" a actelor noastre ce par cele mai legate de stricte împrejurări. El vede peste tot în viaţă numai „alternative" *(entweder-oder).* Creştinismul pretins ortodox ascunde sau împacă opoziţiile, paradoxul; de asemenea, chiar filozofia dialectică, aşa cum e concepută de Hegel, consideră contradicţia ca relativă şi reductibilă printr-o sinteză conciliantă. Nu „sau-sau" *(entweder-oder),* ci „şi una, şi alta" *(sowohl als auch),* Kierkegaard dă contradicţiei caracter de „paradox", căci o socoteşte definitivă şi ireductibilă. El nu ascunde ci exagerează dezacordul, absurdul, paradoxul, care e semnul adevărului şi criteriului realităţii.

Paradoxul fundamental e opoziţia dintre creştinism şi raţiune, dintre Dumnezeu şi omul natural. Ne aflăm în faţa unei alternative: sau afirmăm raţiunea şi omul, sau afirmăm pe Dumnezeu. Trebuie să alegem între viaţa autonomă şi viaţa eteronomă sau, mai degrabă, teonomă. Dacă alegem omul cu raţiunea lui, cădem în dezesperare decît să ne întemeiem pe Dumnezeu. Dezesperarea e noblеţea omului şi pecetea spiritualităţii, însă a persista în ea e marele păcat. Credinţa ne scoate din dezesperare. Alternativa e: dezesperarea sau credinţa. Credinţa este şi ea subiectivă, personală, ca tot ce e adevărat şi real. Kierkegaard este un individualist arhaic în problema cunoştinţei; cunoştinţa ştiinţifică obiectivă este o umbră, pe cînd vibraţia interioară e adevărul. Însă subiectivitatea credinţei se îndreaptă spre transcendent ca spre corelativul ei obiectiv. Opoziţia dintre personalismul credinţei şi obiectivitatea dogmei (Iisus Dumnezeu-om) este primul paradox care duce la scandal la dezesperare şi, în fine, la evadare prin credinţă. Dogma nu mai e, ca la Schleiermacher, un simplu simbol al sentimentului, ci adevărul acestui sentiment.

Prin factura ei, teologia dialectică duce la capăt, pe linia supranaturalistă, motivul iraţionalist, aşa cum pe linia naturalistă înfăptuise ficţionalismul. Căci ce altceva decît un comentariu contemporan al lui *credo quia ineptum est?* În amîndouă formele, iraţionalismul se trădează ca

refugiul ultim al specificului religios, ca hotărîrea de a goli religia de factori intelectuali, aliaţi dubioşi, dar inevitabili, adăugăm noi.

Valoarea excepţională ca document cultural a teologiei lui Kierkegaard este pusă în lumină de H. Delacroix, nu se poate mai bine: „Cîtă recunoştinţă datorăm gînditorilor care ştiu să sfîşie vălurile şi să distrugă echivocurile! Ei sînt mai nobili şi mai adînc sinceri decît spiritele simple care travestesc treptat adevărul inteligibil şi care amestecă adevărul şi imaginarul atît de mult, încît gîndirea umană nu mai ştie să recunoască aliajul, confundă exactul şi himericul, ajunge să se ignoreze şi să se distrugă pe ea însăşi".

Pornind de la viziune „ortodoxă", filtrată prin mistica protestantă (mai ales, aceea a lui Iacob Boehme), gînditorul rus *Nicolae Berdiaev*, pentru a evada din cleştele antinomiei, o primeşte şi el, eroic şi „creator", aşa cum se primeşte moartea: „Am fost conştient pînă la capăt de această antinomie a dualismului Dumnezeu şi lumea sînt separate şi a monismului Dumnezeu e în natură şi om şi o primesc ca invincibilă în conştiinţă şi ca inevitabilă în viaţa religioasă. Conştiinţa religioasă e esenţial antinomică. În conştiinţă nu există scăpare din eterna antinomie a transcendentului şi imanentului, a dualismului şi monismului. Antinomia nu e suprimată în conştiinţă sau în raţiune, ci în însăşi viaţa religioasă, în adîncul experienţei religioase".

Max Scheler şi fenomenologia. Iraţionalismul,, învederînd tot mai mult fragilitatea compromisului tradiţional, se realizează în cultura contemporană şi în alte doctrine nu mai puţin semnificative. Şcoala fenomenologică, întemeiată de *Edm. Husserl* (născut în 1859), este obiect de vie, dar nu totdeauna fecundă discuţie, poate şi pentru motivul că rezultatele obţinute sînt în dezacord strident cu pretenţiile ei iniţiale. Punctul de plecare al fenomenologiei este logic sau, mai precis, metodologic: a aşeza filozofia pe o bază mai solidă şi a-i da siguranţă prin limitarea ei la *descripţia* „fenomenelor", care nu sînt „apariţii" ale unei realităţi ascunse, ci prezentarea nemijlocită a „esenţelor", adică a tot ce constituie natura intimă fie a obiectelor intenţionale (aci Dumnezeu), fie a actelor psihologice îndreptate spre acele obiecte (aci actul religios).

Pe tărîmul religios, exploraţii fenomenologice vrednice de interes ne oferă mai ales *Max Scheler* (1874—1928), care a militat cîtva timp pentru catolicism.

Spre deosebire de parţialitatea celorlalte funcţii culturale, religia angajează persoana în totalitatea ei şi atinge esenţa ei. Războiul trecut, cel dintîi trăit de toată omenirea, a făcut să se prăbuşească cele două surogate religioase: religia pozitivistă a umanităţii — în acest război omenirea a devenit conştientă de josnicia ei — şi, mai ales, panteismul, atît de răspîndit odinioară în filozofie şi poezie — omenirea refuză de a mai diviniza natura. De aceea vremea străbate o excepţională epocă de „renovare religioasă". Religia a trecut de la o ruinătoare defensivă la ofensivă misionară. Războiul a lichidat *Europa anticreştină.*

Reconstrucţia religioasă cere o nouă explicaţie între religie şi cunoştinţă (ştiinţifică sau filozofică), un examen al raporturilor ce decurg din esenţa lor. Scheler tipizează în două forme relaţia istorică dintre religie şi filozofie: 1) *identitate* de esenţă, fie totală, fie parţială, între religie şi acea parte din filozofie numită metafizică; 2) *dualitate* de esenţă între

ele. Metafizica încetează de a mai uni cele două forțe, care devin astfel opuse. Autorul va prezenta o a treia formulă: „sistemul conformității" *(Konformitäts-system)*.

Identitatea parțială e tipul care a trăit mai mult în Europa, deoarece a fost patronat de catolicism. E tomismul: „teologia naturală" sau *preambula fidei* e opera inteligenței ca și metafizica, este chiar un capitol al metafiziciі. Identitatea totală are două forme, după cum religia e redusă la metafizică (*gnostica* creștină, o parte din mistica medievală, Spinoza, idealismul german, Schopenhauer, Hartmann), sau metafizica e redusă la religie; *tradiționalismul*.

Pentru gnostică, religia e treapta inferioară a metafizicii, e o metafizică de a doua zonă, în „imagini și simboale", pentru popor. Religia perfectă se dizolvă în filozofie, în speculație, în pură cunoaștere. Max Scheler condamnă această formulă mai mult decît pe celelalte și susține, potrivit iraționalismului, *originea fundamental distinctă* a religiei. Religia sub orice formă izvorăște obiectiv din *revelație* și subiectiv din *credință*. „Omul religios" e sfîntul, omul cu „calități charismatice", căci el trăiește o relație vie, personală, cu divinitatea, ea însăși personală. În religie, persoana sfîntului e norma supremă, nu o valoare externă, ca la geniu, erou etc. Aceasta fiindcă sfîntul e în raport cu Dumnezeu, care s-a revelat. „Orice cunoaștere a lui Dumnezeu e o cunoaștere prin Dumnezeu".

Tradiționalismul (de Maistre, Lamennais), reducînd metafizica și știința la o revelație primordială, păstrată de tradiție, săvîrșește greșeala opusă; ignorează originea de sine stătătoare a metafizicii în spiritul nostru. Tradiționalismul transformă independența religiei, care e reală, în dominație.

Au dreptate atunci sistemele *dualiste*, care disting esențial filozofia și religia? Scheler recunoaște partea de îndreptățire a dualismului: *independența religiei de orice propoziție teoretică*. Însă se refuză unei acceptări integrale, fiindcă dualismul suprimă metafizica, termen de legătură între filozofie și religie. Religia e bazată numai pe credință, pe sentiment. E teza strict afectivistă a fideismului (Schleiermacher, Ritschl, R. Otto etc.).

Dezlegarea propusă de Scheler — „sistemul conformității" — are o notă vădit împăciuitoare. Întîi respinge din teza identității parțiale, a tomismului, reducerea teologiei naturale la metafizică. Teologia, chiar cînd e naturală, are alt izvor decît metafizica: credința, care e totdeauna sigură, pe cînd metafizica e probabilă. Așadar, religia și metafizica au izvoare deosebite: una revelația supranaturală, cealaltă natura și rațiunea; una e o problemă de mîntuire, de sfințenie și iubire, a doua de cunoștință. Această distincție esențială nu exclude o conexiune, *o identitate* în ce privește obiectul lor: e conceptul de *ens a se*, de divin, de *real ultim*. Chiar dacă obiectele intenționale ale religiei și filozofiei ar fi diferite (în religie e ființa vie ce mîntuie, în metafizică e abstracta cauză primă), semnificația lor e aceeași. Metafizica are rolul de a „întări", nu de „a funda" religia. Dealtminteri, adaugă Scheler, religia e primordială nu numai genetic, dar și esențială. Omul crede înainte de a face metafizică.

Acest *Konformitätssystem* al lui Scheler este o elocventă ilustrație a antinomiei religioase. Prin tendința lui dintru început, sistemul e dualist nu numai fiindcă apără independența religiei, dar și fiindcă legitimează această independență prin accentuarea factorilor irațional (credință, iubire). Religia, curățită de „naturalism" și metafizică, pare că pledează în favoarea fideismului. În același moment are loc o întorsătură reducționistă, care justifică teza identității parțiale și deci apropierea de natură, așa cum se întîlnește în tomism. Compromisul e flagrant; deși religia și filozofia au izvoare și chiar obiecte intenționale deosebite, ele se referă la același conținut: divinul, ca existența necondiționată.

Tot așa de instructiv e chipul cum înțelege Scheler să pună în raport religia și morala. Autorul, conștient că nu poate sacrifica autonomia moralei fără a desființa însăși morala, dar totodată hotărît a păstra prevalența religiei, ceea ce implică eteronomie (Dumnezeu lucrează în noi), crede că a găsit o poziție superioară, pe care o cunoaștem de la Kierkegaard, teonomia: Dumnezeu și omul sînt legați prin aceleași principii morale. Cum însă Dumnezeu are superioritatea viziunii și realizării valorilor, omul e silit să accepte călăuza divină, care e în realitate conducerea eclesiastică. Teonomia e o eteronomie mascată, a cărei necesitate poate fi recunoscută în certe împrejurări.

. . . . . .

William James și „experiența religioasă". Precedînd fenomenologia lui Scheler, „empirismul radical" al gînditorului american, W. James (1842—1910) are la activul său curajul de a fi pus în circulație expresia de „experiență religioasă", în care motivul pragmatist (prioritatea utilului luat în sensul cel mai larg) se împletește cu motive speculative mult mai adînci și independente de pragmatism.

James începe prin a face deosebirea între două ordine de cercetări asupra oricărui obiect — deosebire necesară mai ales în materie de religie: simpla descriere fenomenologică sau psihologică a faptelor și aprecierea sau evaluarea pozitivă a faptelor religioase, formularea unei judecăți de valoare (de pildă, că omul religios nu se înșală). Pentru James e un fapt că fondul religiei este dorința, sentimentul, credința. „Credința într-un obiect divin e în proporție cu sentimentul pe care îl are credinciosul despre realitatea prezentă a acestui obiect". Sentimentul garantează „realitatea invizibilului" încă mai sigur decît garantează percepția realitatea sensibilă. „Am putea caracteriza astfel gîndirea religioasă: e credința că există o ordine de lucruri invizibile, la care binele nostru suprem e de a ne adapta armonic". Trei sînt credințele cele mai caracteristice ale vieții religioase: 1) lumea vizibilă nu e decît o parte din universul invizibil și spiritual, de unde îi vine toată valoarea ei; 2) scopul omului e unirea intimă și armonioasă cu acest univers; 3) rugăciunea — adică comuniunea cu spiritul universului — e un act ce nu rămîne fără efect, ci din el rezultă un aflux de energie spirituală, care poate modifica sensibil fenomenele materiale ca și cele ale sufletului

E dar fapt că sentimentul religios implică un contact cu supranaturalul. De notat e că nu există un sentiment specific religios; viața reli-

ginasă e totalitatea vieții afective, îndreptată spre o realitate superioară și cristalizată într-o atitudine de ansamblu, optimistă sau îndurerată. De aceea religia e „personală“ și are numeroase „varietăți“. Individualitatea religiei rezidă în sentiment.

A scoate religia din afectivitate nu e noutate. Originalitatea lui James stă în justificarea empirică a simplei credințe în transcendent. Faptul psihologic este *inconștientul*, „eul subliminal“, a cărui descoperire prin 1886 este cea mai considerabilă din cele făcute în psihologie. Conștiința însăși nu depășește sfera imanentului, a reprezentărilor, însă ea se continuă într-un eu mai larg „subliminal“ care stă în legătură intimă cu spiritualitatea cosmică: „emoție cosmică, iată numele ce ar conveni religiei“. Acestei emoții i se adaugă o „supracredință“, o ipoteză interpretativă. A „face din Dumnezeul subiectiv, din Dumnezeul pe care îl atingem dincolo de limitele eului nostru conștient, stăpînul lumii e fără îndoială o supracredință îndrăzneață; ea e totuși aproape universală. În genere, se încearcă sprijinirea ei pe o filozofie, dar în realitate filozofia e susținută de religie“.

Propoziția finală, pe care am întîlnit-o și la Scheler, e cît se poate de firească în cadrul iraționalismului: mai degrabă metafizica trăiește prin religie decît invers. În orice caz, dualitatea filozofie-religie și subordonarea primei față de a doua constituie o dogmă pentru iraționalism.

Cum se împacă însă „experiența religioasă“ cu experiența care părea apanajul științei? Dar, mai ales, nu există conflict între realitatea naturală a științei și realitatea supranaturală a religiei? Răspunsul lui James constituie una din contribuțiile originale ale filozofiei sale: *pluralismul*. E un subterfugiu, care mineză o dată cu logica și ideea de realitate: realitatea e complexă, e multiplă; ea constă din mai multe sfere de realitate, lumi, care se întretaie (compromis) și de care ne apropiem folosindu-ne de diferite atitudini. Una din ele este cea afectivă și practică. Astfel, sentimentul, dorința, viața interioară sînt ridicate la rangul de realitate. Ele sînt fapte ca oricare altele, ale căror rădăcini se află în adîncurile inconștientului.

E lămurit că la James nu atît sentimentul garantează *empiric* existența transcendentului, cît *teoria inconștientului*, a cărei soliditate nu e recunoscută de toți psihologii. Inconștientul nu e mai mult decît un recent idol. Cu toate acestea, opera lui James, tezaur de documente, a cîștigat la religie pe mulți, care nu se împăcau nici cu dogma, nici cu materialismul, nici cu scepticismul.

H. Bergson și „Cele două izvoare ale religiei“. În această atmosferă de „empirism metafizic“ se încheagă filozofia religioasă a lui Bergson. Religia ca și morala, solidare la Bergson, au două izvoare, enunț îndeosebi prețios, fiindcă divulgă spontan îndoita stratificație a religiei tradiționale: una supranaturală, primitivă, și alta naturală sau „rațională“, derivată. De aceea credem că Bergson nu merită învinuirea că a rupt unitatea pe care religia n-a avut-o niciodată. Am văzut doar antinomia ce-o străbate de la origine. Bergson are meritul de a o fi recunoscut.

La Bergson se răstoarnă ordinea cronologică: stratul supranatural, care e cel mai vechi, e prezentat ca cel mai recent. Cele două izvoare sînt denumite de Bergson destul de comod și incolor: religie statică și religie dinamică. Religia statică este inspirată de societate, ea însăși o

formă a vieţii sau a naturii. Religia statică e o reacţie de apărare a vieţii împotriva puterii dizolvante a inteligenţei, care, după Bergson, este necesar şi totdeauna egoistă şi împotriva reprezentării deprimante, tot de natură intelectuală, că moartea e inevitabilă. Cum reacţionează viaţa, societatea faţă de egoismul şi deprimarea [egoismul nu e de loc deprimant] inteligenţei? Prin „funcţia fabulatrice", care adaugă cunoştinţei tehnice şi ştiinţifice — prezentă şi la primitivi, contrar aserţiunilor prelogice ale lui Lévy-Bruhl —, credinţa în mituri, în „puteri" ce ţin seama de om. Acea funcţie fabrică magia, mitologia şi religiile naţionale sau locale, care cimentează solidaritatea, spiritul colectiv. Aşa — s-ar explica faptul, la prima vedere uluitor, că fiinţa cea mai inteligentă e singura care crede în superstiţii.

Religia statică, destinată a îndepărta primejdiile inteligenţei, este infraintelectuală, este subordonată naturii, deoarece specia umană e o etapă a evoluţiei vitale. Aici s-a oprit la un moment dat elanul vital. Dar mai tîrziu, printr-un efort, care putea să nu se producă, un număr de personalităţi excepţionale, de eroi, s-au smuls din această învîrtire pe loc intuitiv, printr-o experienţă privilegiată, anume prin iubire, prin identificare mistică cu forţa creatoare, cu Dumnezeu. E religia dinamică, unită cu intelectualitatea superioară, dar distinctă de ea (compromis similar la Scheler).

A doua religie e supraintelectuală, e mistica, datorită căreia spiritele superioare, printr-un act supranatural, se rup din sfera raţională (naturală), din religia statică şi se confundă cu omenirea. Trecerea de la naţie la omenire e trecerea de la o religie la alta. Iar trecerea de la o religie la alta e „un salt în afară de natură", la principiul transcendent. „Dumnezeu e iubire, e obiect de iubire; întreg aportul misticismului e aci". Mistică autentică nu se întîlneşte nici la indieni, nici la greci, ci, parţial, la evrei şi complet la creştini, începînd cu Areopagita pînă la Ioana d'Arc şi încă mai departe. Este viziunea mistică, prelungire a intuiţiei filozofice, o garanţie suficientă a obiectului ei? Pentru Bergson, acordul misticilor e un criteriu suficient; pentru noi, acest acord se explică prin identitatea de natură a misticilor, nu prin „existenţa reală a fiinţei cu care ei se cred în comunicare".

Doctrina bergsonistă suferă îndeosebi de o scădere. Ea nu se mărgineşte să afirme o dublă natură a religiei, ci merge pînă la valorificarea lor, ca şi James. Tot ce e absurd ,superstiţie, simplă fabulă revine religiei statice, religiei ce e produsă de natură; tot ce e frumos, adevărat, sublim e monopolizat de religia dinamică sau de misticism. Însă, aşa cum înfăţişează Bergson misticismul, acesta nu e o religile, ci o stare excepţională, care n-a devenit regulă nici măcar în vremuri prielnice misticii. Generalizarea misticii e tot aşa de arbitrară, ca şi decretarea religiei statice drept iluzie practică sau ficţiune (în sensul lui Vaihinger). Arbitrară e, în sfîrşit, identificarea Dumnezeului mistic cu *elanul vital*, care nu e numai o construcţie metafizică, dar şi o realitate naturală (cel puţin aşa e în *Evolution crëatice*).

Observaţia de mai sus ridică temuta corelaţie: eternitate-durată. Elanul creator e devenire, durată, schimbare. Ar urma că Dumnezeu e devenire. Pentru creştinism, divinul e etern, nu se schimbă, fiindcă perfectul nu-şi mai poate adăuga nimic prin schimbare. Ceea ce elanul

obține treptat și prin efort, Dumnezeu are de la început. Timpul e o realitate degradată, e chiar simbolul imperfecției. Bergson încearcă să derive eternitatea din durată, încercare de la început condamnată, căci una exclude pe cealaltă. Iată derivarea. Durata are două direcții: în jos merge spre împrăștiere, omogen și *repetiție*, deci spre suprimare de sine; în sus merge „spre o durată, care se contractează, se intensifică din ce în ce mai mult; la limită ar fi eternitatea. Nu eternitatea conceptuală, care e prin urmare mișcătoare încă . . .“ O singură observație mișcătoare nu se deosebește de simpla durată, oricît ar fi aceasta de intensă.

TADEUSZ JAROSZEWSKI, *Socialismul și interpretarea catolică de stînga a umanismului creștin*. În: „Probleme ale păcii și socialismului“, nr. 8/1974.

Dorința militanților catolici de stînga de a da doctrinei sociale catolice și umanismului creștin o interpretare care să facă posibilă motivarea și argumentarea participării catolicilor la progresul social și consolidarea prezenței lor în rîndurile forțelor sociale ce făuresc viitorul lumii, conținutul și particularitățile acestei motivații pot fi urmărite în evoluția vederilor social-filozofice ale lui Pierre Teilhard de Chardin.

Acesta și-a concentrat atenția, după propriile lui cuvinte, asupra „fenomenului om“, respectiv asupra evoluției lui biologice și sociale, viitorul lui. Bun cunoscător al disciplinelor științifice legate direct sau indirect de investigarea originii și evoluției biologice a omului (mai cu seamă al biologiei, arheologiei, antropologiei și al fiziologiei sistemului nervos), Teilhard de Chardin s-a străduit să confere o semnificație teologică „realității pămîntești“: lumii științei și tehnicii, activității materiale și spirituale, vieții social-economice, participării la realizarea istoriei laice. După Teilhard, munca creatoare în slujba progresului în toate sferele vieții umane este o continuare a „facerii lumii“. Muncitorii, oamenii de știință și de artă, toți cei care îndeplinesc vreo îndatorire pe acest pămînt — susținea Teilhard — pot considera obiectul muncii lor, activitatea umană în general ca o cale deschisă spre suprema manifestare a esenței lor.

Nu atitudinea activă, nu acțiunea revoluționarizatoare, ci renunțarea la această atitudine și acțiune sînt abateri de la îndatoririle și menirea creștinului. Acesta „este dator să dea ateilor un exemplu de îndeplinire a îndatoririlor, de rîvnă și chiar de angajare pe toate căile deschise de activitatea umană“.

Pornind de la această teză fundamentală, Teilhard de Chardin caută să evidențieze legătura dintre filozofia creștină și activitatea umană vizînd transformarea naturii și a relațiilor dintre oameni. Polemizînd cu diversele forme de opoziție între fidelitatea față de Dumnezeu și de Biserică și slujirea oamenilor și a ideilor progresului, el afirmă că participarea conștientă a tuturor oamenilor la revoluția tehnico-științifică ce se desfășoară sub ochii noștri și la crearea unui nou tip de societate umană“ este în etapa actuală unul dintre factorii esențiali ai justei orientări a evoluției lumii.

Este lesne de remarcat că optica evoluționistă, dinamică a lui Teilhard despre realitate, caracterul sacru conferit realităților pămîntești nu deschide numai noi perspective în interpretarea personalismului creștin, dar îndeplinește anumite sarcini axiologice și educative. De exemplu, Teilhard de Chardin constată că în societatea contemporană crește numărul oamenilor (deci și al creștinilor) pe care „dragostea de viață și recunoașterea valorii ei îi îndeamnă . . . la bucuria creației" și care prin activitatea lor ar vrea „să urnească bolovanul acestei lumi", orientînd evoluția omenirii spre un nivel nou, mai înalt, în timp ce bisericescul „non placet" îi conduce spre o coliziune dramatică între conștiința civică și sentimentul religios. Evoluționismul lui Teilhard are menirea să ușureze oamenilor pînă acum „dedublați" „integrarea" în activitatea colectivă ce contribuie la progresul social și cultural.

Concluzii și mai categorice privind idealurile sociale și morale ale creștinilor decurg din concepția lui Teilhard despre perspectivele dezvoltării societății umane. Sub ochii noștri, arată el, se produce o transformare radicală a structurilor sociale, apar noi și importante comunități economice și politice. În acest proces încep să fie antrenate grupuri etnice care pînă acum s-au aflat oarecum în afara principalelor direcții de dezvoltare a omenirii; se accelerează interacțiunea diverselor culturi. Ne aflăm deci în pragul apariției unui nou tip de comunitate umană, menită să pună în locul civilizației burgheze individualiste supercivilizația colectivă a viitorului, bazată pe noi principii de comunicare socială și pe noi mijloace de comprehensiune. Această nouă comunitate umană va fi o reuniune de individualități dezvoltate ce-și aplică în mod conștient potențele creatoare pentru binele general. Vorbind despre acest nou tip de comunitate umană, Teilhard spune că ea e o „uniune care diferențiază".

Tocmai această calitate a viitoarei comunități — armonia dintre interesul public și cel personal — îi îndeamnă pe mulți catolici de stînga să participe activ la propagarea și realizarea ideilor socialismului. Căci în concepția lor socialismul trebuie să devină acea „uniune care diferențiază", suprimînd egoismul și individualismul civilizației burgheze, și totodată o etapă a dialecticii istoriei pe calea spre „suprema personalizare".

Chiar și din această extrem de sumară caracterizare a antropologiei filozofice și a personalismului lui Teilhard se poate vedea că ele conțin elemente cît se poate de eterogene, care fac posibile (în mare măsură și datorită formei metaforice a multora dintre enunțurile lui) interpretări diferite și nu întotdeauna convergente. Chiar dacă se face abstracție de imposibilitatea unei verificări științifice a numeroaselor adaosuri teologice la raționamentele lui antropologice, trebuie spus că acestea din urmă nu puteau căpăta apreciere univocă și dintr-o serie de considerații ideologice.

In concepția lui despre procesul istoric, Teilhard pune accentul pe tendințele de integrare, de intensificare a legăturilor sociale. La el se observă contururile unei perspective istorice unidirecționale, în care toate tendințele de dezvoltare a lumii sînt considerate acționînd în direcția

perfecţionării acesteia. De aceea nu sînt întîmplătoare încercărilor de a vedea în filozofia lui Teilhard de Chardin o nouă variantă de apărare — de pe poziţiile progresismului neocapitalist şi ale tehnocratismului — a „dezordinii instituite", pe care o combat cu atîta înverşunare comuniştii. Idealul unei viitoare comunităţi umane care să îmbine armonios „pămîntescul" şi „cerescul", individul şi socialul poate motiva ideologic participarea activă a creştinilor la progresul social numai atunci cînd reprezentările despre esenţa omenirii, despre perspectivele şi forţele motrice ale dezvoltării ei se vede momentul conflictului, al negaţiei, al luptei de clasă, deoarece numai contradicţiile şi lupta forţelor antagoniste constituie forţa motrice a oricărei dezvoltări. Teilhard nu abordează în genere aceste teme.

Se poate afirma cu deplin temei că întregul sistem al concepţiilor filosofico-antropologice al lui Teilhard e marcat de o ambiguitate izvorîtă din dualitatea destinatarului demersurilor lui filosofice. Pe de o parte Tielhard şi-a propus indiscutabil, să-i convingă pe coreligionari că, profesînd credinţa creştină ei trebuie să renunţe la aspiraţia de a transforma dominantele pămînteşti trecătoare ale existenţei umane. El sublinia constant că credinciosul trebuie să dorească progresul pe pămînt în aceeaşi măsură cu necredinciosul, trebuie să participe la activitatea de creare a unor forme tot mai perfecţionate de viaţă umană. Pe de altă parte Teilhard a încercat să-i convingă pe oamenii din afara Bisericii catolice şi că participă la lupta pentru prefacerea condiţiilor reale de viaţă, că creştinii le pot fi aliaţi.

Pentru marxişti, ca şi pentru toţi ceilalţi participanţi la mişcările revoluţionare aceste afirmaţii ale lui Teilhard prezintă interes în sensul că pot servi la fundamentarea filosofică a vederilor acelora dintre oameni care doresc să se înroleze în lupta pentru progres social.

Observaţiile similare se pot face şi referitor la celelalte curente intelectuale din catolicismul contemporan care netezesc cercurilor catolice de stînga calea participării la lupta pentru progres social. Toate aceste curente converg în recunoaşterea importanţei pentru catolicism a orientării spre forţele sociale progresiste contemporane, dar se deosebesc considerabil în alegerea formelor practice şi organizatorice ale acestei participări şi în ce priveşte limita de la care creştinii se pot lăsa atraşi în lupta pentru organizarea socială a lumii.

D. D. ROŞCA, *Studii şi eseuri filosofice*, Bucureşti Editura ştiinţifică, 1970, p. 81—83; 111—113.

E bine să amintim aici că ideea necesităţii acordului dintre raţiune şi credinţă e noţiunea dominantă şi determinantă în gîndirea şi sistemul sfîntului Toma. Deşi după acesta întregul domeniu al filosofiei s-ar sprijini exclusiv pe raţiune, filosofia căutîndu-şi principiile argumentaţiilor sale în raţiune, iar teologul pe ale sale în revelaţie, totuşi acordul de drept între concluziile ultime ale acestor două discipline este sigur, susţine Sf. Toma. Nici raţiunea, cînd facem uz de ea corect, nu ne poate înşela, cum

nu ne înșală nici teologia. E absolut sigur că adevărurile filosofice s-ar identifica cu adevărurile revelate, crede Sf. Toma, printr-un lanț neîntrerupt de raporturi limpezi și constrîngătoare pentru inteligență, dacă aceasta ar fi în stare să priceapă complet datele revelației. În consecință, susține Sf. Toma, ori de cîte ori o concluzie a filosofiei contrazice aceste date este sigur că ea e falsă. Dezacordul între cele două adevăruri este totdeauna semn de eroare, și cum nu e admisibil ca aceasta să fie în revelație (teologie), eroarea nu poate fi decît în filozofie. Prin urmare, un tomist adevărat cunoscînd dinainte adevărul absolut (doar îi e dat în revelație), nu acceptă decît luminile unei rațiuni dirijate, ale unei rațiuni, care, oricum am privi lucrurile, onest vorbind, nu e liberă în mișcările ei. Ea are nu numai un itinerar dinainte trasat, ci și ținte pe care, sub acțiunea de a fi considerată rătăcită pe căi ce nu pot duce decît la neadevăr, e obligată să le atingă.

Dar, așa stînd lucrurile, nu mai pricepem de ce tocmai crainicii „noii generații“ reproșează ca cel mai mare păcat lui Renan, și prin Renan întregii filozofii moderne, discreditarea inteligenței. Raționalismul modern nu este nici scepticism absolut, dar nici nu admite că inteligența ne-ar putea da certitudinea absolută. El e o poziție intermediară între aceste două dogmatisme. Profesiunea lui de credință e convingerea că oricît de defectuos și-ar îndeplini funcția cunoașterii, inteligența este totuși cel mai bun instrument ce-l avem pentru a îndeplini această funcție. Raționalismul duce, după cum am spus mai sus, în mod necesar la relativism. Conștiința filosofică și științifică modernă a acceptat, în majoritatea ei, acest fapt ca pe o consecință de neînlăturat. Neputîndu-se resemna la o astfel de situație, Bergson a căutat, cum se știe, alt instrument de cunoaștere care să ducă la cuprinderea absolutului, l-a căutat în intuiție. Neotomismul l-a găsit în revelație.

Astfel, învinuirea pe care el i-o aduce „generației relativului“ se întoarce contra lui însuși. Căci a-ți fi teamă să lași inteligența să opereze „orb“, adică liber, și a voi să-i dai de guvernantă revelația este oare dovadă de încredere în această inteligență? Și apoi, care mai poate fi rolul creator al inteligenței într-un sistem unde adevărul este dat dinainte, o dată și pentru totdeauna? Acest adevăr nu se descoperă oare cu mai multă persuasiune sufletelor simple? „Un biet țăran care crede că Dumnezeu a făcut cerul și Pămîntul, care crede în sfintele taine ale altarului, știe mai mult despre adevăr, despre ființă și despre substanță decît dl. Bergson“, scrie Maritain ... Un suflet simplu, mai înclinat să accepte doctrina mult promițătoare a neotomismului, știe deci mai multe despre adevăr decît un Bergson, un Spinoza, un Kant, un Renan. La ce amar mai e bună atunci cultura inteligenței?

Am indicat, împreună cu Maritain, această concluzie, coroană a filosofiei neotomiste, urmînd procedeul de care fac uz atît Maritain cît și Massis: ei nu apreciază concluziile unei filosofii după rigoarea demonstrațiilor și a analizelor ei, ci dimpotrivă, judecă valoarea unei doctrine după natura concluziilor la care ajunge această doctrină. Dogmaticul știe *apriori* care concluzii sînt juste, care false, care sînt bune și care rele.

Nu va face deci cercetare obositoare privitor la condiţiile cunoaşterii. La ce bun, cînd el are dinainte un izvor de certitudine, independent şi superior oricărei cunoaşteri ce-ar putea-o da o inteligenţă liberă? Şi cînd acest izvor e deschis pentru toată lumea, de ce cutare suflet simplu n-ar putea tot aşa de uşor să scoată din el adevărul — pe care-l găseşte făcut gata — cum l-ar scoate un Renan sau un Bergson? Dar, o astfel de rezolvare a problemei cunoaşterii nu implică de loc o apărare a inteligenţei. Ea este un fel de salt într-un domeniu pe care inteligenţa omenească liberă nu-l poate controla.

. . . . . .

Neotomismul nu este ceea ce Machiavelli numea întoarcere la origine. El va întări fără îndoială unele din poziţiile bisericii catolice, dar nu va putea vărsa puteri proaspete în viaţa religioasă intimă a credincioşilor acestei biserici. Şi nu va face nici restauraţia metafizică pe care o promite. Aceasta, pentru că, cum am arătat în cursul dezvoltărilor ce preced, el cere mentalităţii noastre moderne sacrificii imposibil de făcut. Omul secolului al XX-lea, oricare ar fi aparenţa, continuă, în temeiurile lui de orientare spirituală, pe omul secolului „stupid“ al lui Léon Daudet: el nu va putea renunţa la achiziţiile pe care le-a făcut filosofia şi ştiinţa create de el de la Luther şi Descartes încoace. Căci, să nu uităm că deşi neotomismul se anunţă ca o operă a raţiunii şi ca restaurator al inteligenţei, el nu îndeplineşte, cum am văzut, o astfel de operă.

Scopul teoretic urmărit de neotomişti nu este un scop filosofic propriu-zis. Formulele lor filosofice sînt în fond concepţii teologice. Inteligenţa pe care o apără ei este, iarăşi, cum am văzut în cursul precedentelor Scrisori, o inteligenţă dirijată.

Natura însăşi a discuţiei deschisă de ei în toate domeniile este teologică şi nu filozofică. Orice discuţie filozofică presupune, drept condiţie absolut indispensabilă, libertatea de cugetare, întreaga libertate de cugetare a ambilor adversari. Neotomiştii însă discută sprijinindu-se mereu pe autoritate. Autoritatea, fie a dogmei, fie a lui Aristotel, este ultimul lor argument. Astfel, pentru a cita un singur exemplu: în revista italiană „Rivista di Filosofia neo-scolastica“ din sept.—oct. 1923, Maritain, într-un articol intitulat *La Metafisica dei fizicii ossia la simultaneita secondo Einstein*, critică în numele lui Aristotel „metafizica“ fizicienilor relativişti. Concluziile la care ajunge autorul se pot rezuma scurt în afirmaţia: tot ce n-a spus Aristotel este absurd!

Ceea ce neotomismul vrea să inaugureze este, în esenţă, o concepţie teologică a lumii şi a vieţii, oricît ar afirma Maritain posibilitatea separării teologiei de filozofia pe care o profesează d-sa. Concilierea pe care o anunţă între două principii ce nu se pot împăca — autoritatea cu raţiunea — nu e posibilă decît prin aservirea celei din urmă sub legea celei dintîi. Aici vedem pericolul cu care ar putea ameninţa neotomismul cultura Occidentului, cultură de esenţă raţionalistă, admiţînd în ipoteză că el ar reuşi să realizeze vreodată în fapt restauraţia pe care o anunţă. Dar la aceasta nu va putea consimţi cugetarea occidentală, fără să nu isc㠄 leacă în acelaşi timp sentinţa de moarte a libertăţii ei.

Putem deci prevedea de pe acum că cu tot zgomotul cu care se anunță, „restaurația metafizică“ de care e vorba nu va fi decît un curent de cugetare, foarte caracteristic, dacă voiți, al vremii noastre, dar curent trecător. Dat fiind principiul pe care se reazemă, ea e poticnită în chiar originea ei. Ceea ce noul curent filozofic va lăsa în urma sa vor fi cîteva „puncte de vedere“ izolate. S-ar putea întîmpla ca acestea, deși rupte din cadre vechi să se dovedească fecunde într-o măsură oarecare. In acest caz, ele și-ar datora rodnicia nu noutății proprii, ci parțialității lor, precum și noutății materiei asupra cărora ele se vor deschide. Mulțumită lor și grație talentului celor doi reprezentanți remarcabili ai neotomismului amintiți mereu în cele ce preced, acesta a produs și va mai produce probabil opere de incontestabilă valoare estetică, valoarea filozofică a ceea ce a produs pînă acum fiind foarte redusă, sau, în bună parte, chiar nulă.

V. ROLUL SOCIAL AL RELIGIEI ÎN DIFERITE ETAPE ISTORICE

NICOLAE CEAUȘESCU, *Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică și cultural-educativă de formare a omului nou, constructor conștient și devotat al societății socialiste multilateral dezvoltate și al comunismului în România*, prezentată la Congresul Educației Politice și al Culturii Socialiste (2 iunie 1976). în: *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, București, Editura politică, 1977, p. 33.

În întreaga sa activitate, partidul nostru pornește de la concepția materialismului dialectic și istoric, de la adevărul, confirmat de însăși evoluția istorică a omenirii, conform căruia dezvoltarea forțelor de producție, condițiile existenței materiale determină atît caracterul relațiilor de producție, al muncii, întregul mod de producție, cît și concepțiile politice și filozofice, nivelul gîndirii și conștiinței oamenilor, activitatea lor creatoare, progresul general al socetății umane. În același timp, ne călăuzim după teza potrivit căreia concordanța între relațiile de producție și sociale și forțele de producție, lărgirea continuă a orizontului cunoașterii, înțelegerea legităților dezvoltării sociale, ridicarea nivelului politic și cultural al oamenilor exercită, la rîndul lor, o puternică influență dinamizatoare asupra progresului forțelor de producție, asupra creșterii bunăstării materiale a oamenilor. Ideile, nivelul de cunoaștere și cultură, gradul de dezvoltare a conștiinței se manifestă astfel ca o puternică forță materială în transformarea revoluționară a societății, în asigurarea progresului general al umanității. Unitatea dialectică și condiționarea reciprocă a acestor două laturi ale activității umane determină întregul proces al dezvoltării economico-sociale.

NICOLAE CEAUȘESCU: *Cuvîntare la Consfătuirea cadrelor din domeniul științelor sociale și învățămîntului politic (6 octombrie 1976)*, în: *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, București, Editura politică, 1977, p. 475.

În general, în ce privește trecutul, continuă să fie ignorate unele tradiții progresiste, rolul important jucat de diferite forțe sociale și politice în dezvoltarea țării, în timp ce se preiau necritic unele aspecte și teze greșite. Trebuie să preluăm ceea ce s-a creat bun în trecut, în toate domeniile de activitate, inclusiv în domeniul artei, literaturii, al concepțiilor filozofice. Dar trebuie să preluăm totul în mod critic, relevînd

tezele greşite conţinute de unele din aceste opere, chiar dintre cele mai valoroase, pentru a-i orienta în mod just pe cetăţenii patriei noastre, şi, în special, tînăra generaţie. Această problemă are o importanţă deosebită pentru educaţia politică, pentru formarea omului nou.

NICOLAE CEAUŞESCU, *Expunere la şedinţa activului central de partid şi de stat* (3 august 1978), în: *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 16, Bucureşti, Editura politică, 1979, p. 541—542, 546—547, 549—550.

În lumea contemporană, ca, dealtfel, întotdeauna de-a lungul istoriei, există o intensă confruntare ideologică între forţele revoluţionare şi progresiste, pe de o parte, şi clasele exploatatoare şi cercurile reacţionare, pe de altă parte, în legătură cu o serie de probleme fundamentale ale dezvoltării sociale, ale organizării societăţii, ale drepturilor şi libertăţilor maselor, ale condiţiei umane, ale gîndirii filozofice şi creaţiei spirituale. Această înfruntare a fost caracteristică tuturor etapelor evoluţiei istorice a societăţii, manifestîndu-se ca o legitate a luptei de clasă, a schimbărilor revoluţionare atît în baza, cît şi în suprastructura societăţii. După cum se ştie, burghezia însăşi a intrat pe arena istoriei desfăşurînd o luptă acerbă împotriva vechilor mentalităţi feudale, a ideilor şi teoriilor clasei dominante din epoca medievală, afirmîndu-şi cu putere propriile sale concepţii teoretice, filozofice, sociale, care au reprezentat un pas înainte în dezvoltarea civilizaţiei umane, a gîndirii ştiinţifice. La rîndul său, proletariatul — clasa cea mai avansată a societăţii — şi-a elaborat propria teorie despre lume şi viaţă, bazată pe cele mai noi cuceriri ale ştiinţei, materialismului dialectic şi istoric, socialismul ştiinţific, care s-a afirmat, îmbogăţit şi dezvoltat în lupta tenace împotriva ideologiei claselor exploatatoare, a concepţiilor retrograde ale burgheziei. Încă de la apariţia sa, cu mai bine de un secol în urmă, socialismul ştiinţific a combătut şi zdrobit o serie de teorii menite să frîneze procesul revoluţionar, mersul înainte al istoriei, ideile şi interpretările idealiste, obscurantiste despre fenomenele naturii şi societăţii, reprezentările mistice cu privire la existenţa şi dezvoltarea Universului, a materiei, a omului. O serie de curente şi şcoli ştiinţifice înnoitoare din toate domeniile — şi m-aş referi, în biologie, la darvinism — au reprezentat tocmai o expresie a luptei forţelor sociale înaintate pe planul cunoaşterii lumii, împotriva concepţiilor ideologice perimate, retrograde, promovate de clasele dominante. Astăzi, în lumea capitalistă sînt din nou scoase la lumina zilei, sub o formă modificată, vechile teorii, înfrînte şi compromise la timpul lor, cu scopul de a crea confuzii în rîndul diferitelor pături sociale, de a ascunde racilele orînduirii burgheze şi de a dezorienta pe cei ce caută un drum nou în evoluţia societăţii.

. . . . . .

Viaţa impune ca, în legătură cu toate aceste teorii şi concepţii, forţele revoluţionare, progresiste şi, în primul rînd, partidele comuniste şi muncitoreşti să fie mai active, să nu se mai găsească pe o poziţie de defensivă, să desfăşoare o amplă şi susţinută activitate de clarificare poli-

tico-ideologică, combătînd cu fermitate și demascînd pînă la capăt toate ideile și tezele reacționare, atît cele vechi, cît și cele noi. În condițiile cînd știința cucerește noi și măreți victorii în cunoașterea legilor intime ale materiei și Universului, cînd noile descoperiri demonstrează în modul cel mai convingător materialitatea lumii, confirmînd pe deplin valabilitatea concepției noastre revoluționare despre viață și societate, clasa muncitoare, partidele comuniste, forțele revoluționare, democratice dispun de puternice argumente și mijloace pentru a ridica la un nivel tot mai înalt activitatea ideologică, pentru a combate și înfrînge orice teorii idealiste, obscurantiste, mistice, orice gîndire retrogradă, pentru a asigura triumful concepțiilor înaintate, revoluționare, despre lume.

. . . . . .

După cum este cunoscut, Partidul Comunist Român dezvoltă largi relații de colaborare cu partidele socialiste și social-democrate. Considerăm că în prezent este absolut necesar să se intensifice colaborarea dintre partidele comuniste, pe de o parte, și partidele socialiste și social-democrate, pe de altă parte, atît pe plan național, în scopul accelerării dezvoltării progresiste, democratice a țărilor respective, cît și pe plan internațional, în lupta consacrată securității, noii ordini economice, dezarmării și păcii generale. Ne pronunțăm, de asemenea, pentru întărirea solidarității cu mișcările de eliberare națională, cu partidele de guvernămînt din țările în curs de dezvoltare, din țările nealiniate, cu alte partide democratice, inclusiv religioase. Înscriem această largă colaborare internațională în contextul unirii tuturor forțelor ce se pronunță pentru progres social, pentru independență și suveranitate națională, pentru prietenie între popoare, pentru pace.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Cuvîntare la Consfătuirea de lucru de la Comitetul Central al Partidului Comunist Român*, 5—7 septembrie, București, Editura politică, 1979, p. 57—58.

Menționez acest aspect pentru că asistăm pe plan internațional la încercarea de a transforma unele culte și unele elemente ale cultelor într-un instrument al politicii de amestec în treburile interne ale diferitelor țări, împotriva forțelor care acționează pentru dezvoltarea progresistă a lumii. Am ținut să răspund la întrebările puse, spre a fi clar pentru tot activul nostru de partid cum trebuie înțeleasă această problemă. Noi considerăm că religia nu trebuie și nu se poate amesteca în politică; orice încercare de a face acest lucru trebuie combătută pentru că, vrînd-nevrînd, în felul acesta ea ajunge un instrument în mîna reacțiunii.

KARL MARX, *Articolul de fond din nr. 179 al lui „Kölnische Zeitung"*, în: Marx-Engels, *Opere*, vol. 1, București, Editura de stat pentru literatură politică, 1957, p. 112—113.

Creștinii trăiesc în state cu orînduiri diferite: unii într-o republică, alții într-o monarhie absolută, iar alții într-o monarhie constituțională.

Creştinismul nu stabileşte dacă anumite orînduiri sînt *bune* sau *rele*, căci el nu face o distincţie între ele; el predică ceea ce trebuie să predice religia: fiţi supuşi stăpînirii, căci *orice stăpînire* este de la Dumnezeu. Aşadar, nu din creştinism, ci din propria natură a statului, din propria lui esenţă trebuie să deduceţi dreptul orînduirilor de stat, cu alte cuvinte nu din natura societăţii creştine, ci din natura societăţii umane.

KARL MARX, *Comunismul ziarului „Rheinischer Beobachter"*, în: Marx-Engels, *Opere*, vol. 4, Bucureşti, Editura politică, 1958, p. 198.

Principiile sociale ale creştinismului au justificat sclavia antică, au glorificat iobăgia medievală şi ştiu, la nevoie, să apare, deşi cu o mină oarecum tristă, şi oprimarea proletariatului.

Principiile sociale ale creştinismului predică necesitatea existenţei unei clase dominante şi a unei clase oprimate, exprimîndu-şi, în ceea ce o priveşte pe aceasta din urmă, numai dorinţa pioasă ca cea dintîi să fie cît mai milostivă faţă de ea.

Principiile sociale ale creştinismului transpun în cer compensaţia făgăduită de consilierii consistoriali acelora care au de suferit din cauza mîrşăviilor, justificînd prin aceasta continuarea acestor mîrşăvii pe pămînt.

Principiile sociale ale creştinismului consideră că toate mîrşăviile asupritorilor faţă de asupriţi sînt pedepse drepte pentru păcatul originar şi pentru alte păcate sau încercări trimise de Dumnezeu, în nesfîrşita lui înţelepciune, celor mîntuiţi.

Principiile sociale ale creştinismului predică laşitatea, disprețul de sine, înjosirea, supunerea, umilinţa, pe scurt toate însuşirile drojdiei societăţii, iar proletariatul, care nu acceptă să fie tratat ca drojdie a societăţii, are mai multă nevoie de curajul, de demnitatea, de mîndria şi de spiritul de independenţă decît de pîine.

Principiile sociale ale creştinismului sînt făţarnice, iar proletariatul este revoluţionar.

Iată cum stau lucrurile cu principiile sociale ale creştinismului.

KARL MARX şi FR. ENGELS, *Manifestul Partidului Comunist*, în: Marx-Engels, *Opere*, vol. 4, Bucureşti, Editura politică, 1958, p. 490.

Nimic mai uşor decît a da o spoială socialistă ascetismului creştin. Oare creştinismul n-a tunat şi fulgerat şi el împotriva proprietăţii private, a căsătoriei şi a statului? Oare nu a propovăduit el în locul acestora, caritatea şi cerşetoria, celibatul şi înăbuşirea patimilor trupeşti, viaţa de chilie şi biserica?

Socialismul creştin nu-i decît aghiasma cu care popa sfinţeşte necazul aristocratului.

FR. ENGELS, *Războiul țărănesc german*, în: *Marx-Engels, Opere, vol. 7.* București, Editura politică, 1960, p. 370—372, 374—375, 378.

Și pe vremea așa-zișelor războaie religioase din secolul al XVI-lea era vorba, în primul rînd, de interese materiale de clasă foarte precise; aceste războaie au fost și ele o luptă de clasă, ca și conflictele interne de mai tîrziu din Anglia și din Franța. Și chiar dacă atunci lupta de clasă se desfășura în numele unor lozinci religioase, chiar dacă interesele, nevoile și revendicările diferitelor clase se ascundeau sub un înveliș religios, acest fapt nu schimba întru nimic lucrurile și este ușor explicabil prin condițiile epocii.

Evul mediu s-a dezvoltat pe o bază cu totul primitivă. El a tras cu buretele peste civilizația antică, peste filozofia, politica și jurisprudența antică, pentru a o lua, în toate domeniile, de la început. Singurul lucru pe care l-a preluat din lumea veche dispărută a fost creștinismul și un număr de orașe pe jumătate distruse, complet despuiate de civilizația lor de odinioară. Urmarea a fost că, așa cum se întîmplă pe toate treptele primitive de dezvoltare a societății, popii au obținut monopolul pregătirii intelectuale și că prin aceasta cultura însăși a căpătat un caracter esențialmente teologic. În mîna popilor, politica și jurisprudența, ca și celelalte științe, au devenit simple ramuri ale teologiei, fiind tratate după principiile valabile în teologie. Dogmele bisericii au devenit în același timp axiome politice, iar pasajele din Biblie au căpătat putere de lege în fața oricăror instanțe judecătorești. Chiar după ce s-a format o tagmă aparte de juriști, jurisprudența a continuat să rămînă multă vreme sub tutela teologiei. Dar această supremație a teologiei în toate domeniile de activitate intelectuală era în același timp consecința necesară a poziției adoptate de biserică în calitatea ei de supremă chintesență și consfințire a dominației feudale existente.

Este clar că, în asemenea condiții, toate atacurile îndreptate împotriva feudalismului în general, și înainte de toate împotriva bisericii, toate doctrinele revoluționare — sociale și politice — trebuiau să fie în același timp și cu precădere erezii teologice. Pentru ca relațiile sociale existente să poată fi atacate, era necesar ca ele să fie despuiate de aureola lor sacră.

. . . . . .

Erezia de la orașe — care este de fapt erezia oficială a evului mediu — s-a îndreptat mai cu seamă împotriva popilor, atacîndu-le averile și poziția politică.

. . . . . .

Reacționară în ceea ce privește forma, ca orice erezie, care nu poate vedea în dezvoltarea bisericii și a dogmelor decît o denaturare, erezia bürgerilor cerea restabilirea organizării simple a bisericii, ca în timpul creștinismului primitiv, și desființarea stării exclusiviste a preoților. Această organizare necostisitoare prevedea înlăturarea călugărilor, a prelaților, a curții de la Roma, pe scurt, a tot ce era costisitor în organizarea bisericii. Orașele, care erau de fapt niște republici, chiar dacă se găseau sub ocrotirea unor monarhi, exprimau, prin atacurile lor împotriva pa-

palității, pentru prima dată, într-o formă generală, ideea că forma firească a dominației burgheze este republica... Un caracter cu totul deosebit a avut erezia care exprima direct nevoile țărănimii și ale plebeilor și care întovărășea aproape întotdeauna o răscoală. Ea împărtășea, ce-i drept, toate revendicările ereziei bürgerilor în ceea ce privește popii, papalitatea și revenirea la organizarea bisericii din timpul creștinismului primitiv, dar în același timp mergea mult mai departe: ea cerea restabilirea raporturilor de egalitate între membrii comunității religioase, existente în timpul creștinismului primitiv și recunoașterea acestei egalități ca normă și în viața laică a cetățenilor. Ea preconiza ca „egalitatea fiilor Domnului“ să fie astfel extinsă încît să se ajungă la o egalitate cetățenească și, în parte, chiar la o egalitate de avere.

. . . . . .

În timp ce în prima dintre cele trei mari tabere, în cea *catolică-conservatoare*, erau reunite toate elementele interesate în menținerea rînduielilor existente, adică puterea imperială, principii bisericii și o parte din principii laici, nobilimea mai bogată, prelații și patricienii orașelor, sub stindardul reformei *luterane moderate a bürgerilor* s-au strîns elementele avute ale opoziției — masa micii nobilimi, bürgerii și chiar o parte din principii laici, care sperau să se îmbogățească prin confiscarea averilor bisericești și care voiau să folosească orice prilej favorabil pentru a obține o mai mare independență față de imperiu. În sfîrșit, țăranii și plebeii au format un partid *revoluționar*, ale cărui revendicări și doctrine au fost formulate cel mai răspicat de Münzer.

Prin doctrinele lor, ca și prin caracterul și prin atitudinea lor, Luther și Münzer sînt reprezentanții tipici ai partidelor lor.

. . . . . .

Prin traducerea Bibliei, Luther a pus în mîna mișcării plebee o armă puternică. Prin Biblie, el a opus creștinismului feudalizat din vremea lui creștinismul modest al primelor secole, iar societății feudale decadente, imaginea unei societăți care nu cunoștea ierarhia feudală artificială și adînc stratificată. Țăranii întrebuințaseră această armă în toate direcțiile: împotriva principilor, a nobilimii, a popilor. Acum Luther o întorcea împotriva lor și transforma Biblia într-un adevărat ditiramb la adresa autorității instituite de Dumnezeu, cum nici un lingău al monarhiei absolute nu a reușit să compună vreodată. Autoritatea cu care principii erau investiți prin grația lui Dumnezeu, supunerea pasivă și chiar iobăgia erau consfințite cu ajutorul Bibliei. Astfel a fost renegată nu numai răscoala țăranilor, dar chiar întreaga răzvrătire a lui Luther, împotriva autorității clericale și laice;

FR. ENGELS, *Anti-Dühring*, în: Marx-Engels, *Opere*, vol. 20, București, Editura politică, 1964, p. 102.

Creștinismul nu cunoaște decît o *singură* egalitate a tuturor oamenilor, aceea a păcatului originar, egalitate care corespunde întru totul caracterului său de religie a sclavilor și oprimaților. În afară de aceasta,

creștinismul mai recunoaște cel mult egalitatea celor aleși, care a fost subliniată însă numai la începuturile lui. Urmele comunității de bunuri, pe care le întîlnim de asemenea la începuturile noii religii, se explică mai curînd prin solidaritatea celor prigoniți decît prin adevărate idei de egalitate. Statornicirea opoziției dintre clerici și mireni a pus însă foarte curînd capăt și acestui început de egalitate creștină. — Invadarea Europei apusene de către germani a înlăturat pentru secole orice idee de egalitate prin instaurarea treptată a unei ierarhii sociale și politice atît de complicate cum nu se mai pomenise pînă atunci; ea a antrenat însă Europa apuseană și centrală în mișcarea istoriei, creînd pentru prima oară o zonă compactă de cultură și, pentru prima oară în această zonă, un sistem de state, în cea mai mare parte naționale, care se influențau reciproc și se țineau reciproc în șah.

FR. ENGELS, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, în: Marx-Engels, *Opere*, vol. 21, București, Editura politică, 1965, p. 284—285; 302—303.

Marile cotituri istorice au fost *însoțite* de schimbări religioase numai în măsura în care este vorba de cele trei religii universale existente pînă acum: budismul, creștinismul și islamismul. Vechile religii tribale și naționale, care au luat naștere în mod spontan, nu aveau caracter propagandistic și pierdeau orice putere de rezistență de îndată ce independența triburilor și a popoarelor respective era zdrobită; la germani a fost suficient doar simplul contact cu Imperiul roman în decădere și cu religia universală abia adoptată de acesta, cea creștină, care corespundea situației lui economice, politice și ideologice. Abia la aceste religii universale, formate pe cale mai mult sau mai puțin artificială, îndeosebi la creștinism și la islamism, constatăm că mișcările istorice cu caracter mai general capătă o amprentă religioasă; dar chiar în sfera creștinismului revoluțiile de o însemnătate cu adevărat universală păstrează amprenta religioasă numai în primele etape ale luptei de emancipare a burgheziei, din secolul al XIII-lea și pînă în secolul al XVII-lea, și aceasta nu se explică, cum crede Feuerbach, prin inima omului și prin nevoia ei de religie, ci prin întreaga istorie anterioară a evului mediu, care nu a cunoscut altă formă de ideologie în afară de religie și de teologie. Cînd însă, în secolul al XVIII-lea, burghezia se întărise suficient pentru a avea și o ideologie proprie, adecvată poziției ei de clasă, ea a înfăptuit și a dus pînă la capăt marea ei revoluție apelînd exclusiv la idei juridice și politice și sinchisindu-se de religie numai în măsura în care aceasta îi stătea în cale.

. . . . . .

Evul mediu a anexat la teologie toate celelalte forme ale ideologiei, filozofia politica, dreptul, transformîndu-le în subdiviziuni ale teologiei. El a constrîns astfel orice mișcare socială și politică să ia o formă teologică; maselor, al căror spirit era hrănit exclusiv cu idei religioase, trebuia să li se prezinte propriile lor interese materiale sub un veșmînt

religios pentru a putea dezlănțui o mișcare impetuoasă. Și după cum burghezia și-a creat de la bun început un apendice de neavuți, care nu aparțineau nici unei stări sociale constituite, plebe orășenească, lucrători cu ziua și slugi de tot soiul, precursori ai proletariatului de mai tîrziu, tot astfel și erezia religioasă s-a împărțit foarte curînd în erezie burgheză moderată și în erezie plebee revoluționară, detestată și de credincii burghezi.

Indestructibilitatea ereziei protestante corespundea invincibilității burgheziei în ascensiune; cînd această burghezie a devenit destul de puternică, lupta ei împotriva nobilimii feudale, care fusese pînă atunci mai mult locală, a început să ia proporții naționale. Prima mare acțiune a avut loc în Germania: așa-numita Reformă. Burghezia nu era nici destul de puternică, nici destul de dezvoltată pentru a putea reuni sub stindardul ei toate celelalte stări sociale rebele: plebeii de la orașe, mica nobilime și țăranii de la sate. Întîi a fost învinsă nobilimea; țăranii au pornit o răscoală, care a constituit punctul culminant al întregii mișcări revoluționare; orașele nu au susținut-o și revoluția a fost înfrîntă de oștile principilor, care au rămas singurii profitori. Din acest moment, Germania dispare pentru trei secole din rîndul țărilor care intervin independent în istorie. Dar paralel cu germanul Luther s-a ridicat francezul Calvin; cu o claritate tipic franceză, el a pus pe primul plan caracterul burghez al Reformei, a republicanizat și a democratizat biserica. În timp ce reforma lui Luther a degenerat și a împins Germania la ruină, cea calvină a servit drept stindard republicanilor la Geneva, în Olanda și în Scoția, a eliberat Olanda de sub stăpînirea Spaniei și a Imperiului german și a furnizat veșmîntul ideologic pentru actul al doilea al revoluției burgheze, desfășurat în Anglia. Aici calvinismul s-a afirmat ca o adevărată deghizare religioasă a intereselor burgheziei de atunci, și de aceea nici nu a fost recunoscut în întregime după revoluția din 1689, care s-a încheiat printr-un compromis între o parte a nobilimii și a burgheziei. Biserica de stat engleză a fost reinstaurată, dar nu în forma ei de pînă atunci, ca un catolicism al cărui papă era regele, ci intens calvinizată. Vechea biserică de stat sărbătorea vesela duminică catolică și combătea plicticoasa duminică a calvinismului; noua biserică îmburghezită a introdus-o pe aceasta din urmă și ea continuă să împodobească Anglia pînă în zilele noastre.

În Franța, minoritatea calvină a fost în 1685 asuprită, catolicizată sau izgonită. Dar la ce a folosit? De pe atunci libercugetătorul Pierre Bayle era în plină activitate, iar în 1694 s-a născut Voltaire. Măsurile violente adoptate de Ludovic al XIV-lea n-au făcut decît să înlesnească burgheziei franceze să-și facă revoluția într-o formă nereligioasă, exclusiv politică, singura corespunzătoare unei burghezii evoluate. În adunările naționale, în locul protestanților au stat liber-cugetătorii. Cu aceasta creștinismul a intrat în ultimul său stadiu. El ajunsese incapabil să servească pe viitor drept veșmînt ideologic pentru aspirațiile vreunei clase progresiste; el a devenit din ce în ce mai mult proprietatea exclusivă a claselor dominante, iar acestea îl utilizează ca pe un simplu mijloc de guvernare, cu care sînt ținute în frîu clasele de jos. Menționăm că fiecare clasă folosește religia ei proprie, care îi corespunde; aristocrația

funciară recurge la iezuitismul catolic sau la ortodoxismul protestant, iar burghezii liberali și radicali la raționalism; și nu contează dacă domnii aceștia cred sau nu în religiile lor respective.

Vedem deci că religia odată formată conține totdeauna un anumit material transmis, după cum în toate domeniile ideologiei tradiția constituie, în genere, o mare putere conservatoare. Dar modificările pe care le suferă acest material transmis rezultă din relațiile de clasă, adică din relațiile economice ale oamenilor care fac aceste modificări.

FR. ENGELS, *Insemnări și documente*, în: Marx-Engels, *Opere*, vol. 21, București, Editura politică, 1965, p. 475—476, 478.

Concepția despre lume a evului mediu era prin excelență teologică ... Unitatea lumii vest-europene, lume formată dintr-un grup de popoare care s-au dezvoltat în condițiile unor relații reciproce în permanentă schimbare, a fost înfăptuită de catolicism. Această unitate teologică nu era numai o unitate ideologică. Ea exista într-adevăr, și nu numai în persoana papei, centrul monarhic al acestei unități, ci în primul rînd întruchipată de biserica organizată pe principii feudale și ierarhice. Posedînd în fiecare țară cam o treime din pămînturi, biserica avea în cadrul organizării feudale o foarte mare putere. Biserica, prin proprietatea ei funciară feudală, constituia o legătură reală între diferite țări, iar prin organizarea ei feudală, biserica consfințea sub raport religios orînduirea de stat laică, bazată pe principii feudale.

. . . . . .

Concepția catolică despre lume, croită pe măsura feudalismului, nu mai putea satisface această clasă nouă, întrucît nu mai corespundea noilor condiții de producție și de schimb create de ea. Cu toate acestea, și această clasă a continuat încă multă vreme să fie prizoniera atotputernicei teologii. Toate reformele și luptele legate de ele, care au avut loc din secolul al XIII-lea pînă în secolul al XVII-lea sub firmă religioasă, prin conținutul lor teoretic nu au fost altceva decît noi și noi încercări ale bürgerilor, ale plebeilor de la orașe și ale țărănimii — care, alături de acestea, devenise și ea rebelă — de a adapta vechea concepție teologică despre lume la condițiile economice schimbate și la modul de viață al noilor clase.

FR. ENGELS, Introducere la ediția engleză (1892) a lucrării „Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință", în: Marx-Engels, *Opere*, vol. 22, București, Editura politică, 1965, p. 291—293; 294—296; 298—299.

Marele centru internațional al sistemului feudal era însă biserica romano-catolică. În pofida tuturor războaielor intestine, ea unea întreaga Europă feudală occidentală într-un mare tot politic, în opoziție atît cu lumea greco-schismatică, cît și cu cea mahomedană. Ea dădea orînduirii

feudale aureola consacrării divine. Ea își întocmise propria ei ierarhie după model feudal și, în sfîrșit, era cel mai mare senior feudal, deoarece ei îi aparțineau cel puțin o treime din toate proprietățile funciare catolice. Înainte ca feudalismul laic să poată fi atacat în fiecare țară în parte, trebuia distrusă această organizație centrală, sacră a feudalismului.

Dar, paralel cu ascensiunea clasei de mijloc, știința cunoscu un avînt uriaș. A început din nou să fie studiate astronomia, mecanica, fizica, anatomia și fiziologia. Burghezia avea nevoie pentru dezvoltarea producției sale industriale de o știință care să cerceteze proprietățile corpurilor din natură și modul de a acționa al forțelor naturii. Pînă atunci însă știința nu fusese decît slujnica umilă a bisericii, căreia nu-i era îngăduit să depășească limitele stabilite de credință; de aceea ea a fost orice, numai știință nu. Acum știința s-a răzvrătit împotriva bisericii; burghezia avea nevoie de știință și participa la această răzvrătire.

Nu am atins cu aceasta decît două dintre punctele care trebuiau să ducă la un conflict între clasa de mijloc în ascensiune și biserica existentă; dar aceasta ajunge pentru a dovedi, în primul rînd, că clasa direct interesată în lupta împotriva autorității bisericii catolice era tocmai burghezia și, în al doilea rînd, că pe atunci orice luptă împotriva feudalismului trebuie să îmbrace o haină religioasă, trebuie să fie îndreptată, înainte de toate, împotriva bisericii. Deși chemarea la luptă a fost lansată de universități și de către oamenii de afaceri de la orașe, ea trebuia inevitabil să găsească un răsunet puternic în rîndurile populației rurale, printre țărani, care duceau pretutindeni o luptă înverșunată împotriva stăpînilor lor feudali, clerici și mireni, o luptă pentru însăși existența lor.

Îndelungata luptă a burgheziei europene împotriva feudalismului a culminat în trei mari bătălii decisive.

Prima a fost așa-numita Reformă protestantă din Germania.

. . . . . .

Reforma lui Luther a dus, ce-i drept, la o nouă religie, și anume tocmai la religia de care avea nevoie monarhia absolută. N-au apucat bine țăranii din nord-estul Germaniei să treacă la luteranism, că s-au și pomenit degradați de la starea de oameni liberi la aceea de iobagi.

Dar acolo unde Luther a fost învins a biruit Calvin. Dogma sa corespundea năzuințelor celor mai îndrăznețe ale burgheziei de pe atunci. Doctrina predestinării preconizată de el era expresia religioasă a faptului că în lumea comercială a concurenței succesul sau falimentul nu depind de activitatea sau de iscusința individului, ci de împrejurări independente de dînsul. „Nu voința cuiva este hotărîtoare, ci mizericordia unor forțe economice superioare, necunoscute". Aceasta era cu atît mai adevărat într-o vreme de revoluționare economică, cînd toate vechile căi și centre comerciale erau înlăturate de altele noi, cînd America și India deveniseră accesibile lumii întregi și cînd chiar cea mai sacră dogmă economică — valoarea aurului și a argintului — începea să se clatine și să se prăbușească. Apoi organizarea bisericii lui Calvin era cît se poate de democratică și de republicană; și dacă împărăția Domnului era republicanizată, puteau oare împărățiile pămîntești să rămînă supuse regilor,

episcopilor şi seniorilor feudali? În timp ce luteranismul german devenise o unealtă docilă în mîinile principilor, calvinismul a întemeiat o republică în Olanda şi partide republicane active în Anglia şi mai ales în Scoţia.

. . . . . .

De aceea de la Henric al VII-lea încoace „aristocraţia" engleză nu numai că nu s-a opus dezvoltării producţiei industriale, ci, dimpotrivă, a căutat să tragă foloase de pe urma ei. Şi tot astfel o parte din marii proprietari funciari au fost întotdeauna gata, din motive economice şi politice, să colaboreze cu conducătorii burgheziei financiare şi industriale. Astfel s-a ajuns cu uşurinţă la compromisul din 1689. *Spolia opima** — politice — slujbe, sinecure, lefuri mari — au fost lăsate în mîna marii nobilimi funciare, cu condiţia ca ea să ţină seama în suficientă măsură de interesele economice ale clasei de mijloc financiare, industriale şi comerciale. Iar aceste interese economice erau încă pe atunci destul de puternice pentru a determina în ultimă instanţă politica generală a naţiunii. Chiar dacă în probleme de amănunt existau disensiuni, oligarhia aristocratică ştia prea bine că propria ei prosperitate economică era inseparabil legată de prosperitatea clasei de mijloc industriale şi comerciale.

De atunci burghezia a constituit o parte componentă modestă, dar recunoscută, a claselor dominante din Anglia. Ca şi acestea, ea avea interesul ca marile mase muncitoare ale poporului să fie oprimate. Fiecare comerciant sau fabricant se situa faţă de slujbaşii, muncitorii şi servitorii săi pe o poziţie de stăpîn, sau, cum se mai spunea nu demult în Anglia, de „superior firesc". El avea interesul să-i pună să muncească cît mai mult şi cît mai bine; în acest scop el trebuia să cultive în ei spiritul de supunere. El însuşi era religios; religia sa îi furnizase stindardul sub care luptase împotriva regelui şi lorzilor. Curînd el a descoperit în religie şi mijloacele pentru a modela conştiinţa supuşilor săi fireşti şi a-i face să asculte de ordinele stăpînilor lor prin graţia lui Dumnezeu. Într-un cuvînt, burghezul englez era acum părtaş la oprimarea „stărilor de jos", a marii mase producătoare a poporului, şi unul dintre mijloacele folosite în acest scop era influenţa pe care o exercita religia.

Dar şi altă împrejurare a contribuit la întărirea înclinaţiilor religioase ale burgheziei: răspîndirea materialismului în Anglia. Această nouă** învăţătură nu numai că a provocat indignarea evlavioasei clase de mijloc, dar s-a şi anunţat ca o filozofie potrivită numai pentru oamenii culţi din lumea mare, în opoziţie cu religia bună numai pentru marea masă incultă, inclusiv burghezia... Şi la succesorii lui Hobbes — Bolingbroke, Sheftesbury etc. — noua formă deistă a materialismului a rămas o doctrină aristocratică, ezoterică*** şi de aceea odioasă clasei de mijloc, nu numai din pricină că ea reprezenta o erezie sub raport religios, ci şi din pricina implicaţiilor ei politice antiburgheze. Iată de ce, în

* Cele mai bune trofee — *Nota trad.*
** În textul german, după cuvîntul „nouă" s-a adăugat: „atee" — *Nota trad.*
*** — de înţeles numai pentru iniţiaţi. — *Nota trad.*

opoziție cu materialismul și cu deismul aristocrației, tocmai sectele protestante, care furnizaseră atît drapelul, cît și soldații pentru lupta împotriva Stuarților, au constituit și principalele forțe de luptă ale clasei de mijloc progresiste și mai alcătuiesc și astăzi coloana vertebrală a „marelui partid liberal".

Între timp, materialismul a trecut din Anglia în Franța, unde a găsit o a doua școală filozofică materialistă, izvorîtă din filozofia cartesiană, cu care s-a contopit. Și în Franța el a rămas la început o doctrină exclusiv aristocratică. Curînd însă a ieșit la iveală caracterul lui revoluționar. În critica lor, materialiștii francezi nu s-au limitat numai la problemele religioase; au supus criticii toate tradițiile științifice, toate instituțiile politice din timpul lor. Pentru a demonstra aplicabilitatea generală a teoriei lor, ei au ales drumul cel mai scurt: au aplicat-o cu îndrăzneală la toate domeniile cunoașterii în opera monumentală de la care li s-a tras numele, „Enciclopedia". Astfel materialismul a devenit, sub o formă sau alta, ca materialism recunoscut sau ca deism, concepția despre lume a întregului tineret cult din Franța; influența lui a fost atît de mare, încît, în timpul marii revoluții, învățătura elaborată de regaliștii englezi a servit republicanilor și teroriștilor francezi drept stindard teoretic și le-a inspirat textul „Declarației drepturilor omului".

Marea revoluție franceză a fost a treia răscoală a burgheziei, dar prima care a lepădat complet mantia religioasă și care a dat lupta pe un teren net politic. Ea a fost totodată prima răscoală în care lupta a fost dusă într-adevăr pînă la capăt, adică pînă la nimicirea uneia dintre părțile combatante, aristocrația, și la victoria deplină a celeilalte părți, burghezia.

. . . . . .

Revoluția industrială crease o clasă de mari capitaliști fabricanți, dar totodată și o clasă, cu mult mai numeroasă, de muncitori de fabrică. Această clasă creștea necontenit ca număr pe măsură ce revoluția industrială cuprindea o ramură de producție după alta. Dar odată cu numărul creștea și puterea ei, și această putere s-a manifestat încă în 1824, cînd a silit parlamentul recalcitrant să abroge legile care interziceau libertatea de asociere. În timpul agitației pentru reformă, muncitorii au format aripa radicală a partidului reformei; cînd prin legea din 1832 s-au văzut excluși de la dreptul de vot, ei și-au formulat revendicările în carta poporului *(people's charter)* și s-au constituit în opoziție cu puternicul partid burghez care lupta împotriva legilor cerealelor, ca un partid cartist independent. Acesta a fost primul partid muncitoresc al timpurilor noastre.

Apoi, în februarie și martie 1848, pe continent au izbucnit revoluții, în care muncitorii au jucat un rol deosebit de însemnat și au formulat, cel puțin la Paris, revendicări absolut inadmisibile din punctul de vedere al societății capitaliste. A urmat o reacțiune generală. Mai întîi înfrîngerea cartiștilor la 10 aprilie 1848, apoi zdrobirea insurecției muncitorilor parizieni din luna iunie a aceluiași an, dezastrele din 1849 din Italia, Ungaria, Germania de sud și, în sfîrșit, victoria lui Ludovic Bonaparte

asupra Parisului la 2 decembrie 1851. Astfel, cel puțin pentru cîtva timp, sperietoarea revendicărilor muncitorești era înlăturată, dar cu ce preț! Dacă și mai înainte burghezul englez era convins de necesitatea menținerii poporului de rînd într-o stare de spirit religioasă, cu atît mai imperios trebuie să resimtă această necesitate acum, după toate cele petrecute! Și fără să țină cîtuși de puțin seamă de zîmbetele batjocoritoare ale confraților lui de pe continent, el a continuat să cheltuiască an de an mii și zeci de mii pentru propovăduirea în păturile de jos a religiei evanghelice.

V. I. LENIN, *Socialismul și religia*, în: *Opere complete*, vol. 12, București, Editura politică, 1962, p. 137—138, 141.

Societatea contemporană este în întregime bazată pe exploatarea maselor uriașe ale clasei muncitoare de către o minoritate infimă a populației, aparținînd clasei proprietarilor funciari și clasei capitaliștilor. Această societate este o societate sclavagistă, întrucît muncitorii „liberi", care muncesc toată viața pentru capital, „au dreptul" numai la mijloacele de existență necesare pentru întreținerea unor sclavi care produc profit, în vederea asigurării și permanentizării robiei capitaliste.

În mod inevitabil, asuprirea economică a muncitorilor provoacă și generează tot felul de forme de asuprire politică, de înjosire socială, de abrutizare și degradare a vieții spirituale și morale a maselor. Muncitorii pot obține o libertate politică mai mare sau mai mică în vederea luptei pentru eliberarea lor economică, dar nici o libertate nu-i va scăpa de mizerie, de șomaj și de asuprire atîta timp cît nu va fi răsturnată puterea capitalului. Religia este una dintre formele asupririi spirituale care apasă pretutindeni asupra maselor populare strivite de munca pe care trebuie s-o presteze pentru alții, de nevoi și de izolare. Neputința claselor exploatate în lupta împotriva exploatatorilor generează tot atît de inevitabil credința într-o viață mai bună pe lumea cealaltă cum generează neputința sălbaticului în lupta cu natura credința în zei, în diavoli, în minuni etc. Pe cel ce toată viața muncește și îndură lipsuri, religia îl învață să fie smerit și răbdător în viața pămîntească, mîngîindu-l cu speranța într-o răsplată cerească. Iar pe cei ce trăiesc din munca altora, religia îi învață să săvîrșească binefaceri în timpul vieții pămîntești, oferindu-le astfel o foarte ieftină răscumpărare pentru întreaga lor existență de exploatatori și vînzîndu-le la un preț convenabil bilete pentru fericirea cerească. Religia este opiu pentru popor. Ea este un fel de basamac spiritual în care sclavii capitalismului își înecă chipul lor omenesc, pretențiile lor la o viață cît de cît demnă de un om.

. . . . . .

Unitatea în această luptă cu adevărat revoluționară a clasei asuprite pentru crearea raiului pe acest pămînt este pentru noi mai importantă decît unitatea de păreri a proletariatului în ceea ce privește raiul din cer.

V. I. LENIN, *Către Maxim Gorki*, în: *Opere complete*, vol. 48, București, Editura politică, 1968, p. 258—259.

Nu-i adevărat că Dumnezeu reprezintă un complex de idei care trezesc și organizează simțul social. Asta-i un idealism bogdanovist, care încearcă să mascheze originea materială a ideilor. Dumnezeu reprezintă (pe plan istoric cît și sub aspectul cotidian) înainte de toate un complex de idei pe care le generează jugul asupririi de clasă și apăsarea îndobitocitoare a naturii înconjurătoare asupra omului, idei care consfințesc această apăsare și fac să amorțească lupta de clasă. A fost o vreme în istorie cînd, în pofida acestei origini și a acestei semnificații reale a ideii de dumnezeu, lupta democrației și a proletariatului era dusă sub forma de luptă a unei idei religioase împotriva alteia. Dar și aceste vremuri au apus de mult.

În prezent, atît în Europa, cît și în Rusia, orice apărare sau justificare a ideii de dumnezeu, oricît de subtilă ar fi ea, înseamnă o justificare a reacțiunii.

JEAN LE ROND D'ALAMBERT, *Cugetări filozofice*, în: *Scrieri ateiste*, București, Editura științifică, 1966, p. 261.

Societățile își datoresc deci nașterea lor unor motive pur omenești; religia n-a luat nici o parte la formarea lor inițială și, cu toate că ea era destinată să strîngă legăturile lor, se poate totuși spune că ea este făcută îndeosebi pentru omul considerat în el însuși.

DENIS DIDEROT, Din *„Enciclopedie"*, Articolul TEOCRAȚIE, în: *Scrieri ateiste*, București, Editura științifică, 1966, p. 46.

Teocrație. Astfel este numită o guvernare în care o națiune este supusă direct lui Dumnezeu care își exercită suveranitatea asupra ei și îi face cunoscută voința sa prin intermediul profeților și al preoților cărora binevoiește să se manifeste. Deși Iisus Cristos a declarat că regatul său nu este în această lume, în secole de ignoranță, au fost văzuți pontifi creștini sforțîndu-se să-și stabilească puterea pe ruinele aceleia a regilor; ei aveau pretenția să dispună de corpane cu o autoritate care nu aparține decît stăpînului Universului.

În general, istoria și experiența ne dovedesc că sacerdoțiul s-a străduit întotdeauna să introducă pe pămînt un fel de *teocrație;* preoții nu au avut să se supună decît lui Dumnezeu, acest suveran invizibil al naturii, sau unuia dintre ei, pe care-l aleseseră pentru a reprezenta divinitatea; ei au vrut să formeze printre state un stat aparte, independent de puterea civilă; ei au pretins a nu fi primit decît de la divinitate bunurile asupra cărora, după cum este vizibil, oamenii îi puseseră în posesiune.

DENIS DIDEROT, *Convorbirea unui filozof cu soția Mareșalului de***, în: *Scrieri ateiste*, București, Editura științifică, 1966, p. 53.

Gîndiți-vă că religia a dat naștere și a menținut permanent cea mai violentă ură între popoare. Nu există musulman care să nu-și închipuie că ar face o faptă plăcută lui Dumnezeu și profetului sfînt, dacă ar nimici toți creștinii, iar aceștia, la rîndul lor, nu sînt nici ei mai îngăduitori. Gîndiți-vă că chiar în aceeași țară religia a creat și a menținut statornic, vrajbe care arareori s-au stins fără vărsare de sînge. Istoria noastră e plină de asemenea prea proaspete și prea dureroase pilde.

DENIS DIDEROT, *Cugetări filozofice*, în: *Scrieri ateiste*, București, Editura științifică, 1966, p. 5.

Văzînd în ce chip este înfățișată ființa supremă, firea ei supărăcioasă, asprimea răzbunărilor sale, făcînd o comparație care să ne arate numeric raportul dintre cei pe care îi lasă să piară și cei pe care se îndură să-i ajute, sufletul cel mai drept ar fi ispitit să dorească să nu existe o astfel de ființă. Am fi destul de liniștiți pe lumea aceasta, dacă am fi siguri că nu avem de ce să ne temem pe cealaltă; pe nimeni nu l-a speriat gîndul că nu există Dumnezeu, ci gîndul că ar fi așa cum este înfățișat.

C. DUMITRESCU-IAȘI, *Două morale*, în: *Antologia ateismului din România*, București, Editura științifică, 1962, p. 317.

Din această luptă stearpă rezultă un singur lucru: stăpînitorii se schimbă, dar stăpînirea rămîne. Unul din cele mai puternice instrumente de dominare în organizarea socială au fost totdeauna religiile. De la societățile primitive și pînă la cele mai înaintate organizări sociale, frica de comandamentul zeilor a fost instrumentul de stăpînire, preoții diferitelor religiuni s-au asociat totdeauna cu cei puternici dîndu-le în schimb sprijinul lor moral asupra conștiințelor mulțimii.

MIHAI EMINESCU, *Despre creștinism 1872*, în: *Antologia gîndirii românești, secolele XV—XIX*, București, Editura politică, 1967, p. 546.

Creștinism! religiune a săracilor și nenorociților, a femeilor pierdute (fiindcă atîtea ademeniri le încunjură din partea celor bogați), tu ești floarea răsărită din sărăcimea Imperiului roman, răsărită din sclavii ce existau spre batjocura stăpînilor lor, din oameni fără drept, din oameni cari siliți erau să-și năimească brațele cu orice preț spre a nu muri de foame.

. . . . . .

Ei, cari nu cred în Dumnezeu, în religiune, în ordinea divină. Ordinea *divină* este cuvîntul pe care l-au inventat spre a-nvălui interesele ler personale, interesul de-a rămîne bogaţi, influenţi faţă cu oameni, mai inteligenţi poate, din clase de jos, care ar merita să steie mai sus ca ei.

A. GRAMSCI, *Opere alese*, Bucureşti, Editura politică, 1969, p. 36.

Religia sau o biserică oarecare menţine comunitatea sa de credincioşi (între anumite limite ale necesităţii dezvoltării istorice generale) în măsura în care întreţine în mod permanent şi organizat propria credinţă, repetînd neobosit apologetica, luptînd în orice clipă şi mereu cu argumente asemănătoare şi avînd la dispoziţie o ierarhie de intelectuali care să confere credinţei, măcar în aparenţă, demnitatea gîndirii.

PAUL HENRY D'HOLBACH, *Creştinismul dezvăluit sau examinarea principiilor şi efectelor religiei creştine*, în: *Scrieri ateiste*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1966, p. 136, 180, 181, 187—188.

Împăraţii romani, deveniţi ei înşişi creştini, adică antrenaţi de un torent generalizat, care îi obligă să se servească de ajutorul unei secte puternice, urcară religia pe tron; ei protejară biserica şi pe reprezentaţii săi; ei vrură ca apropiaţii lor să le adopte ideile; priviră cu ochi răi pe cei rămaşi legaţi de vechea religie: puţin cîte puţin ei ajunseră să interzică exerciţiul acelei religii; aceasta sfîrşi prin a fi interzisă sub pedeapsă de moarte.

. . . . . .

Împăraţii, fie din considerente politice, fie din superstiţie, copleşiră sacerdoţiul cu bogăţii şi cu binefaceri, pe care adesea acesta le ignoră; ei îi stabiliră autoritatea; respectară apoi, ca fiind divină, puterea pe care ei înşişi o creaseră.

. . . . . .

Într-adevăr, creştinismul a transformat întotdeauna în despoţi şi tirani pe suveranii care l-au favorizat; el i-a prezentat ca pe nişte divinităţi pe pămînt; el a făcut să li se respecte capriciile ca pe voinţa cerului însuşi; el le-a predat popoarele ca pe nişte turme de sclavi, de care ei puteau să dispună după bunul lor plac...

. . . . . .

Însă cea mai mare parte dintre suverani se tem ca nu cumva oamenii să fie luminaţi; complici ai sacerdoţiului, ei se aliază cu el, pentru a sugruma raţiunea şi pentru a persecuta pe toţi cei ce au curajul să o spună.

. . . . . .

Religia este arta de a îmbăta pe oameni cu entuziasm, pentru a-i împiedica să se ocupe de relele cu care guvernanții îi copleșesc pe lumea aceasta. Cu ajutorul puterilor invizibile cu care sînt amenințați, ei sînt obligați să sufere în tăcere mizeriile cu care sînt chinuiți de către puterile vizibile; ei sînt lăsați să spere că dacă consimt să fie nenorociți pe lumea aceasta, ei vor fi mai fericiți în altă lume.

Așa se face că religia a devenit cel mai solid resort al unei politici nedrepte și lașe, care a crezut că oamenii trebuie să fie înșelați pentru a fi guvernați mai ușor.

RAICU IONESCU-RION, *Religia! Familia! Proprietatea! (Din epoca revoluției franceze)*, aprilie—mai 1893, în: *Antologia gîndirii românești*, secolele XV—XIX, București, Editura politică, 1967, p. 842—846.

Încep mai întîi cu religia. Admirabilul articol al lui Engels, publicat și în „Critica socială", (vezi nr. 8), „Materialismul economic" arată că burghezia engleză, spăimîntată de turburările revoluției franceze, pe care ea le socotea urmări ale materialismului, s-a lepădat iute și degrabă de materialismul ei și s-a făcut din nou bigotă și fățarnică. Timpul de materialism al burgheziei engleze trecuse și, în țara din care purcesese marea mișcare materialistă din veacul al XVI-lea și al XVII-lea, încă pînă azi bisericile sînt pline de burghezie religioasă. Tocmai așa s-a întîmplat și cu burghezia franceză, despre care am să vorbesc în articolul de față. Și ea a fost într-o vreme materialistă; veacul cugetării burgheze, veacul al XVIII-lea, e vestit prin atacurile violente cu care ea împroșca religia. Dar au venit vremuri grele și, pentru că „materialismul nu dădea nici cel mai mic profit", era firesc lucru pentru o clasă de negustători să fie părăsit. Și azi tot părăsit este. Cînd însă materialismul putea ascunde un interes economic al clasei burgheze, el nu frigea deloc conștiințele drept ortodoxe ale acestei clase. Pînă ajunse atotputernică, burghezia era împotriva religiei, pentru că era și împotriva marilor averi ale clericilor: cînd ajunse stăpînă, ea schimbă foaia. Să vedem cum s-a purtat cu religia în timpul cînd stăpînirea nu-i era încă bine întemeiată. Cititorul nepărtinitor va face deosebirea între chipul cum se poartă cu religia mișcarea proletară și cum s-a purtat burghezia cînd a avut și ea mișcarea ei. Va vedea că ea nu numai că ataca acest stîlp de alcătuire socială, dar că-și bătea joc de dînsul, schimbîndu-l într-o simplă și dezgustătoare păpușerie. Pentru a pune în mișcare masele mari ale populației, masele mai ignorante și mai bigote, negreșit că burghezia nu prea putea face paradă de materialismul ei, dar, pe de altă parte, încă nu văzuse nevoia de a-l da dracului. De aceea, de la începutul revoluției franceze putem vedea un fel de religie, amestecătură cu materialism, religie care nu prea avea altă menire decît a servi ca pîrghie de revoltă împotriva alcătuirii feudale... La 10 august 1793 se inaugurează în Paris o religie nouă, religia naturei, rațiunei etc., care deocamdată mulțumea pe toți; și pe burghezia care încă nu se lăsase cu totul de fumul ei de materialistă, și pe celelalte pături sociale, care deocamdată aveau

altceva de făcut decît să se gîndească la afacerile religioase. Iată pe scurt cu ce ceremonie s-au pus bazele noii religii.

O statuie colosală de piatră, care reprezenta natura, se ţinea cu mîinile de amîndouă ţîţele din care curgea apă. Ea era aşezată între ruinele Bastiliei, pe care pusese să se graveze fel de fel de inscripţii, că *virtutea te conducea aici* etc. Împrejurul acestei statui era strînsă o mulţime imensă, în fruntea căreia stătea Convenţiunea Naţională. Membrii ei erau încinşi cu panglice tricolore şi cu flori în mînă. Toţi, cu capetele goale, repetară cu glas tare un jurămînt, imn pronunţat de prezidentul Convenţiunei, jurămînt care începea aşa: *„Natură, primeşte expresiunea strînsei legături a francezilor faţă de legile tale!“* etc...

La 25 brumar, Convenţia primeşte o petiţie în care autorul propunea să se pună pe altarul tuturor bisericilor, *„unde pînă acum rugi zadarnice se adresau la nişte năluciri“*, cîte o statuie care să înfăţişeze calităţi ca: *„Respectul filial, Mărinimia, Curajul, Egalitatea, Buna-credinţă, Iubirea, Binefacerea“*. Autorul petiţiei mai susţinea că numai atunci *„buna-stare generală se va întinde în colţurile cele mai îndepărtate ale lumii şi hidra spăimîntătoare a superstiţiei ultramontane neavînd altă scăpare decît în culcuşurile infecte ale aristocraţiei“*, va pieri. Ce răspunde Convenţia Naţională acestei petiţii? Ce răspunde această adunare, care cu cîteva luni mai înainte serbase cultul naturii şi al raţiunii? Poate în întreaga istorie a omenirii nu s-a văzut o clasă care să-şi schimbe atît de uşor ideile ca clasa burgheză! Urmînd şirul natural în care un şarlatan îşi neagă ideile de mai înainte, Convenţia Naţională zice deocamdată că nu le-a venit timpul. Ea răspunde petiţiei adresate că *„superstiţia e o boală ce trebuie vindecată încet, ... că doctoriile prea tari pot pricinui convulsiuni spăimîntătoare“*.

De aici şi pînă la negarea cultului raţiunii pentru care făcuse atîta tărăboi nu mai era decît un pas, şi iarăşi după cîteva luni vedem pe burghezi cu o nouă religie, al cărei întemeietor a fost Robespierre. Noua religie capătă din nou vechiul centru al religiei catolice: *fiinţa supremă*. Era cea dintîi concesie făcută de o clasă ce se pretindea materialistă unei religii de care simţea că are nevoie, Religia lui Robespierre are numai 36 de sărbători, închinate *lui Dumnezeu, Geniului omenesc, Poporului francez, Libertăţei, Republicei, Agriculturei, Industriei* etc.

Sărbătoarea fiinţei supreme a fost alcătuită de însuşi Robespierre şi s-a celebrat în Grădina Naţională. Prezidentul Convenţiunei Franceze, Robespierre, îndreptîndu-se către mulţime, zice *„Francezi republicani, nu-i aşa că fiinţa supremă a declarat de la începutul lumii republica?...“* După ce a sfîrşit discursul şi s-au cîntat mai multe imnuri către Dumnezeu, Robespierre ia o torţă aprinsă şi dă foc *monstrului ateismului:* printr-un mecanism, zeiţa *Înţelepciunii* apare, arătînd cu o mînă către cer şi ţinînd în cealaltă o coroană de stele. Religia lui Robespierre n-a fost cea dintîi scoasă la iveală de burghezime. Mai nu este revoluţionar mai însemnat care să nu fi propus o religie nouă. Afară de încercarea lui Robespierre mai amintim şi următoarele proiecte de religii: al lui *Leclerc*, din Consiliul celor 500, care era un fel de religie civilă, a lui Revéillère-Lepeaux, aşa-numită a *teofilantropilor*, o religie fără rituri bazată mai ales pe morală, bunăoară cum e religia lui Felix

Adler din America. Nu mai vorbesc de manifestările religioase bolnave ale acestei epoce, porniri bolnave care de foarte multe ori făceau pe populația pariziană să adoreze ca pe niște zeițe femei de la cafés-chantants etc. Persecuțiile împotriva membrilor clerului, confiscarea averilor lui nici nu trebuie pomenite aici. Dar pamfletele contra religiei, catehismurile revoluționare, traficul în biserici, dărîmarea lor, toate acestea dovedesc că n-a fost o clasă în istoria omenirii care să fi combătut mai tare religia existentă și care să-și fi făcut mai multe religii proprii. Faptul că într-un timp atît de scurt religia societății franceze s-a schimbat e de bună seamă un fenomen psihologico-social foarte însemnat, pentru care explicările idealiste sînt cu totul neputincioase. Și, poate, nu este în istoria omenirii un moment în care să se vadă mai limpede ce enormă și uriașă influență are asupra manifestărilor filozofice ale unei epoce lupta de clasă în aprinderea ei...

Față de aceste experiențe dureroase, burghezia franceză devenea tot mai religioasă. Ea uită materialismul de care făcuse atîta paradă și se întoarse iarăși către vechile tradiții ale bisericii, cu care acuma se putea împăca după ce-i luase averile. Robespierre era îndrăznețul care făcea pe față declarațiile cele mai tari despre sentimentele adevărate ale clasei sale. În numele ei vorbi el la 21 noiembrie 1793 în clubul iacobinilor, cînd zise: *Ateismul e aristocratic..., credința într-o ființă superioară care veghează asupra nevinovăției și pedepsește crima triumfătoare e populară.* D a c ă D u m n e z e u n-a r f i, a r t r e b u i s ă-l n ă s c o c i m.

La 18 floreal (mai), Convențiunea, în urma unui discurs al lui Robespierre, dă vestitul decret prin care recunoaște existența lui Dumnezeu. Materialismul burgheziei încetează. Ea revine iar la vechea cale a adevărului.

Cînd, după ce am văzut purtarea clasei burgheze față cu religia, ne uităm și la purtarea mișcării proletare față de dînsa, nu se poate să nu capeți încrederea într-o clasă care n-are nevoie de credințele religioase pentru a putea subjuga pe altă clasă. Proletariatul știe că nu urmărește întemeierea unui chip nou de exploatare: el nu mai are nevoie de o armă de care s-a slujit burghezia la venirea ei la putere. Pentru mișcarea proletară de azi, religia e un lucru indiferent. Pentru burghezia franceză de la sfîrșitul veacului al XVIII-lea, religia era o categorie economico-socială, religia reprezenta o clasă dușmană. De aceea a combătut-o cu înverșunare, a înjosit-o. Cînd a zdrobit clasa dușmană ei, clasa preoților, burghezia a văzut că religia îi poate sluji ca sprijin a alcătuirei ei sociale, dar... s-a înșelat.

S. LASZLO, *Papalitatea* (1871), în: *Antologia gîndirii românești*, secolele XV—XIX, București, Editura politică, 1967, p. 715.

Toate religiile s-au născut din sentimentul *neputinței* fizice, intelectuale și morale ale omului.

Cu cît omul e mai neputincios trupește pentru a se feri de forțele dușmănoase ale naturii și de necazurile vieții, cu cît e mai sărac inte-

lectualicește pentru a înțelege viața și scopul vieții și, în sfîrșit, cu cît simte în sine mai puțină tărie morală pentru a menține în vigoare legea dreptății pe care i-o poruncește conștiința, cu atît simte mai mult nevoia de a se sprijini în afara lui pe cineva care e mai puternic decît el, care să-i fie reazim în mizeriile vieții și să consfințească legile conștiinței lui.

Orice ar spune doctorii, nici religia creștină nu poate constitui o excepție de la această lege.

Religia creștină s-a născut și răspîndit datorită sentimentului de neputință al popoarelor extenuate și chinuite de războaiele lui Alexandru cel Mare și despotismul pretorilor romani. Numai popoarele sleite de o îndelungată mizerie au putut accepta doctrina căderii în păcat, care l-a condamnat pe om la un veșnic minorat.

P. P. NEGULESCU, *Problema epistemologică*, Prelegerea III, în: *Pagini alese*, București, Editura științifică, 1967, p. 170—171.

Precum știți, desigur, catolicismul, din momentul chiar cînd a apărut, a fost, cum s-a intitulat el însuși, o biserică militantă *(eclesia militans)*, pe cînd ortodoxismul, care reprezintă creștinismul primitiv, s-a mărginit să rămînă pe pozițiile pe care le ocupa în momentul în care a izbucnit marea schismă. Catolicismul a căutat dimpotrivă să se întindă necontenit și s-a întins încetul cu încetul asupra lumii întregi. Caracterul său militant l-a făcut să se amestece, începînd din evul mediu, chiar și în viața politică a statelor europene. Știți, desigur, din istorie, că multă vreme catolicismul a căutat să subordoneze puterea temporală, cum se zicea pe atunci, puterii spirituale, a cărei domnie asupra spiritelor voia să fie absolută. Au venit însă și perioade critice, perioade în care domnia spirituală, a catolicismului, era mai mult sau mai puțin amenințată de progresele liberei cugetări. Catolicismul s-a ridicat atunci cu toată puterea în contra libertății cugetării, căutînd s-o înăbușe cu orice preț, chiar și cu mijloacele puterii temporale. Precum știți, nu sînt nicidecum rare în istoria evului mediu și timpurilor moderne cazurile în care catolicismul a arestat, a judecat și a executat pe oamenii de știință și pe filozofii ale căror idei nu-i conveneau, pentru că i se părea că sînt primejdioase pentru dogmele sale. Este de ajuns să vă amintesc cazul lui Giordano Bruno, Galilei, Campanella și Vanini pentru ca să înțelegeți pînă unde putea să meargă lupta catolicismului în contra libertății cugetării.

Astăzi catolicismul nu se poate servi de mijloacele de care s-a servit altădată; nu se mai poate servi, cum se zicea pe atunci, de „brațul secular"; nu se poate adică servi de mijloacele puterii temporale. Îi rămîn numai mijloacele strict spirituale. Din aceste mijloace, unele sînt — cum ziceam adineaori — firești și legitime. Este firesc și legitim ca Biserica Romană să discute în înaltele sale instituții de cultură, în universitățile sale, toate doctrinele științifice și filozofice care i se par că se opun dogmelor ei: este firesc și legitim să atace aceste doctrine științifice și filozofice prin publicațiile de specialitate, prin publicațiile filozofice sau

teologice, în cărți, în broșuri și în reviste. Dar acest mod de a proceda n-are destulă influență, sau n-are decît prea puțină influență asupra publicului celui mare. Și ceea ce îi trebuie catolicismului este să-și asigure sau să-și păstreze, cu orice preț dominația asupra marilor mase. De aceea catolicismul recurge astăzi la mijloacele modei, pe care le introduce în filozofie, pentru ca să combată unele doctrine și să susțină altele. Catolicismul se adresează astăzi presei zilnice, în care nu rareori vedem apărînd articole în care — cum ziceam adineaori — cu afirmări nedovedite, dar cu atît mai tari, mai agresive, mai violente, se atacă învățămîntul laic, declarîndu-se că acesta constituie o primejdie și proslăvindu-se învățămîntul confesional, în care societatea omenească își poate găsi mîntuirea. În alte articole se atacă filozofia laică ,afirmîndu-se cu tărie, în mod agresiv și violent neputința ei, și proslăvindu-se scolastica medievală, sub forma bunăoară pe care i-a dat-o Sf. Toma din Aquino, adică sub forma tomismului.

VI. SOCIALISMUL ŞI RELIGIA

Programul Partidului Comunist Român de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism, în: *Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român,* Bucureşti, Editura politică, 1975, p. 699.

Din Frontul Unităţii Socialiste, alături de organizaţiile politice, de masă şi obşteşti, fac parte şi cultele. Partidul promovează o politică de respectare a conştiinţei, inclusiv a credinţei religioase a tuturor cetăţenilor ţării. În spiritul Constituţiei ţării se va asigura desfăşurarea normală a activităţii cultelor, practicarea religiei. Evident, cultele trebuie să se încadreze în normele fundamentale ale statului şi societăţii noastre socialiste, să participe activ la înfăptuirea obiectivelor de dezvoltare economică şi socială a ţării. Dacă credinţa este o problemă de conştiinţă personală a fiecărui cetăţean, iar statutul cultelor este recunoscut de stat în conformitate cu Constituţia ţării, asigurînd practicarea de către cetăţeni a uneia sau alteia dintre credinţe, în acelaşi timp, cetăţenii, indiferent de concepţia lor filozofică sau de credinţa lor religioasă, trebuie să respecte legile ţării. Desigur, partidul va promova ferm în viaţa socială concepţia materialist-dialectică şi istorică despre viaţă şi lume şi va acţiona în toate împrejurările pe baza acestei concepţii ştiinţifice.

Constituţia Republicii Socialiste România, 1975, Art. 30.

Libertatea conştiinţei este garantată tuturor cetăţenilor Republicii Socialiste România.

Oricine este liber să împărtăşească sau nu o credinţă religioasă. Libertatea exercitării cultului religios este garantată. Cultele religioase se organizează şi funcţionează liber. Modul de organizare şi funcţionare a cultelor religioase este reglementat prin lege.

Şcoala este despărţită de biserică. Nici o confesiune, congregaţie sau comunitate religioasă nu poate deschide sau întreţine alte instituţii de învăţămînt decît şcoli speciale pentru pregătirea personalului de cult.

Codul principiilor şi normelor muncii şi vieţii comuniştilor, ale eticii şi echităţii socialiste, în: *Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român,* Bucureşti, Editura politică, 1975, p. 820—821.

Comuniştii au datoria politică şi morală de a lupta împotriva teoriilor idealiste, a prejudecăţilor mistice, a superstiţiilor, a oricăror manifestări de obscurantism. Ei trebuie să acţioneze pentru înţelegerea ştiinţifică de

către mase a fenomenelor naturii și societății, pentru înarmarea temeinică a oamenilor muncii cu concepția materialist-dialectică despre lume și viață.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Editura politică, 1979, p. 85—86.

Se impune, de asemenea, să sporească combativitatea propagandei, a tuturor mijloacelor politico-educative împotriva mentalităților și concepțiilor înapoiate ce se mai manifestă în societatea noastră, a tendințelor de parazitism social și căpătuială, a oricăror influențe ideologice și morale străine, pentru așezarea fermă a întregii vieți sociale pe principiile eticii și echității socialiste, pentru dezvoltarea relațiilor umane noi, de respect, stimă și întrajutorare între oameni, caracteristice societății socialiste și comuniste.

O sarcină de primă importanță o constituie formarea concepției științifice despre materie, univers și societate a comuniștilor, a maselor largi de oameni ai muncii. Persistența unor concepții mistice, retrograde în gîndirea unor oameni frînează afirmarea lor plenară în viața societății. Este un anacronism ca în epoca marilor cuceriri ale revoluției tehnico-științifice, a cunoașterii, cînd poporul se afirmă ca un creator conștient al tuturor valorilor materiale și spirituale, să existe oameni, chiar membri de partid, care mai cred în forțe supranaturale. Activitatea politico-educativă trebuie să ducă la formarea omului nou, cu un larg orizont de cunoaștere a legităților dezvoltării lumii, a cuceririlor culturii și științei moderne, militant activ pentru transformarea revoluționară a lumii, pentru idealurile nobile ale comunismului.

În această concepție se impun orientate și manifestările politico-culturale ce au loc în cadrul Festivalului „Cîntarea României" și care nu trebuie să se rezume numai la serbări și concursuri folclorice, la divertisment artistic, ci trebuie să contribuie la intensificarea muncii politice și educative de masă, împletind organic activitatea artistică, tehnico-științifică și interpretativă cu munca creatoare în producție pentru realizarea marilor obiective ale dezvoltării patriei.

Un rol important revine în acest sens Consiliului Culturii și Educației Socialiste, care trebuie să adopte un stil de muncă mai militant, revoluționar, asigurînd ca minunatele condiții create de societatea noastră activității cultural-educative să fie puse în întregime în valoare pentru dezvoltarea conștiinței socialiste a poporului.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Cuvînt cu ocazia primirii la Palatul Consiliului de Stat, în audiență de prezentare, a șefilor cultelor din România* — 29 februarie 1968, în: *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 3, București, Editura politică, 1969, p. 86—88.

Vă rog să-mi îngăduiți să vă exprim dv., conducători ai cultelor, mulțumiri pentru caldele aprecieri pe care le-ați făcut la adresa politicii guvernului, a patriei noastre, pentru urările ce le-ați adresat Consiliului

de Stat și mie personal. Noi vedem în acestea o prețuire a politicii promovate de statul nostru, politică îndreptată spre construirea unei vieți noi, spre făurirea unor condiții de trai din ce în ce mai bune pentru întregul popor.

Consider că nu există îndatorire mai înaltă decît aceea de a sluji neabătut interesele poporului, de a face ca România socialistă să devină mai prosperă, mai puternică, cu drepturi egale și suverane în rindul națiunilor lumii.

Cetățenii patriei s-au convins că, în politica sa, statul nostru se călăuzește de interesele supreme ale națiunii noastre, ale păcii și progresului în lume — și tocmai de aceea întregul popor, fără deosebire de naționalitate sau de credință religioasă, muncește cu însuflețire pentru înfăptuirea programului de dezvoltare economică și culturală a țării.

Eforturile poporului român sînt orientate constant spre creșterea puterii economice a țării, spre dezvoltarea industrială a tuturor zonelor patriei, a agriculturii, științei, culturii, spre ridicarea bunăstării sale. Economia se dezvoltă în ritmuri susținute, s-au obținut succese însemnate în toate domeniile de activitate. Recentele măsuri pentru îmbunătățirea organizării administrativ-teritoriale a țării ca și toate măsurile adoptate în ultimul timp de îmbunătățire a conducerii întregii societăți, vor contribui la mai buna repartizare a forțelor de producție, la intensificarea dezvoltării tuturor județelor, la participarea mai activă a cetățenilor la conducerea treburilor de stat și obștești.

Unul din izvoarele forței societății românești contemporane îl constituie largul democratism ce caracterizează domeniile de activitate, viața noastră politică, economică, culturală.

Socialismul a adus împlinirea aspirațiilor celor mai înalte ale tuturor celor ce muncesc din patria noastră, a asigurat și asigură egalitatea deplină în drepturi a tuturor cetățenilor, indiferent de naționalitate și credință religioasă — fii egali ai marii noastre familii — Republica Socialistă România.

Societatea noastră se bazează pe comunitatea de interese și de țeluri a tuturor categoriilor sociale, pe unitatea întregului popor, care prin eforturile și inteligența sa ridică țara pe noi trepte de civilizație și progres. Constituția și legile țării exprimă voința și interesele întregului popor, asigură afirmarea liberă a aptitudinilor capacității sale.

Acesta este cadrul social-politic în care au loc dezvoltarea continuă a democrației noastre socialiste, lărgirea drepturilor și libertăților cetățenești, crearea condițiilor propice pentru afirmarea deplină a principiilor umanismului, pentru participarea efectivă a tuturor cetățenilor țării la exercitarea puterii de stat, la conducerea economiei, culturii și științei.

Dv. ați exprimat aici mulțumirile și aprecierile conducătorilor cultelor, ale tuturor slujitorilor acestora față de politica statului nostru, care asigură condiții pentru activitatea tuturor cultelor, care cere tuturor să servească cu credință interesele patriei, ale poporului.

Noi apreciem contribuția cultelor, a dv., conducătorii acestora, la opera de zidire a României noi, simțămintele pe care le-ați exprimat față de politica internă și externă promovată de partidul și statul nostru,

față de măsurile întreprinse pentru progresul și prosperitatea patriei, ca și pentru apărarea cauzei păcii și colaborării între popoare.

Fără îndoială că prin activitatea dv., pusă în slujba intereselor supreme ale patriei și poporului, puteți contribui, alături de toți factorii statului nostru, la promovarea acestei politici atît în țară, cît și în străinătate.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Interviu acordat ziarului „Le Figaro"*, 12 mai 1970, în: *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 4, București, Editura politică, 1970, p. 890—891.

ÎNTREBARE: «*... Am dori să ne spuneți părerile dumneavoastră asupra unor probleme pe care le-am numi libertatea individuală și libertatea de credință religioasă*».

RĂSPUNS: Problemele libertății individuale și religioase au preocupat și preocupă pe toți oamenii. Cred că socialismul rezolvă mai bine decît capitalismul aceste probleme. Le rezolvă mai bine prin aceea că face să dispară inegalitatea principală dintre oameni — inegalitatea economică — faptul că unii sînt bogați și alții săraci, unii stăpîni și alții slugi. Rezolvînd această problemă fundamentală, socialismul soluționează chestiunea de fond a libertății individuale, asigură dreptul fiecăruia la o viață corespunzătoare aptitudinilor și capacităților sale. Desigur, nu doresc să afirm că în România a fost rezolvată de la început această problemă. Acesta este un proces îndelungat, legat de dezvoltarea forțelor de producție, a bazei materiale a societății — singura care asigură condițiile ca oamenii să se bucure din plin de binefacerile civilizației. Firește, pentru o țară avansată pe plan economic, lucrurile se pot rezolva altfel, în alt mod decît în România.

Dar libertatea nu se judecă numai după condițiile materiale de trai pe care le oferă societatea. Oamenii vor să se bucure, totodată, de libertatea de a gîndi, de a-și exprima părerile, de a crea, de a se manifesta liber în toate domeniile vieții sociale, de a participa la conducerea societății.

Noi, în România, am parcurs o distanță lungă pe această cale, atît în ce privește ridicarea nivelului de trai material și cultural al populației, cît și asigurarea posibilităților ca fiecare cetățean să-și expună punctul de vedere asupra oricăror probleme ce preocupă societatea, să participe la conducerea societății. Avem convingerea că, din unele puncte de vedere, sîntem înaintea multor țări avansate din Occident.

În ce privește libertatea religioasă, vă recomandăm să mergeți oriunde vreți în țara noastră, pentru a constata dumneavoastră înșivă. Relațiile statului cu cultele sînt bune. Desigur, societatea noastră acționează pentru a-i educa pe oameni în spiritul concepției avansate, materialist-dialectice, despre lume și societate, dar sîntem conștienți că aceasta presupune un proces îndelungat și în nici un caz nu se poate face decît pe baza convingerii. De aceea, în țara noastră sînt asigurate condiții ca fiecare cetățean să-și manifeste liber credința religioasă.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Expunere cu privire la Programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității ideologice, ridicarea nivelului general al cunoașterii și educația socialistă a maselor, pentru așezarea relațiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste și comuniste*, în: *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, București, Editura politică, 1972, p. 630—631.

Trebuie să pornim de la faptul că, în realitate, cucerirea puterii reprezintă abia începutul operei de transformare în viață a idealurilor socialismului și comunismului pentru care au luptat și s-au jertfit cei mai buni fii ai poporului, a aspirațiilor de libertate, egalitate, echitate și bunăstare materială și spirituală ale milioanelor de oameni ai muncii — adică a acelor realități care deosebesc fundamental socialismul de toate orînduirile anterioare. Atingerea acestor țeluri presupune o lungă perioadă de timp în care au loc profunde transformări revoluționare în structura societății, în natura relațiilor sociale, în gîndirea și modul de existență al oamenilor. Bizuindu-se pe studierea și cunoașterea legilor obiective ale dezvoltării sociale, partidul comunist trebuie să conducă în mod conștient acest vast și complex proces revoluționar, să organizeze participarea întregului popor la desfășurarea sa în cele mai bune condiții. Lupta noastră pentru făurirea societății socialiste multilateral dezvoltate este parte integrantă a procesului revoluționar de trecere a României spre comunism.

Numai atunci cînd oamenii vor dirija în mod conștient procesele sociale și vor obține „efectele voite de ei" se va putea vorbi cu adevărat de trecerea la comunism.

Tocmai de aceea partidul nostru, preocupîndu-se necontenit de avîntul forțelor de producție, în vederea asigurării unei abundențe de bunuri materiale, de perfecționarea relațiilor de producție, acordă în același timp o atenție deosebită activității politice-ideologice, de formare a omului nou, în stare să-și făurească în mod conștient propriul său viitor.

Transformarea oamenilor, înarmarea lor cu concepția înaintată despre viață și societate — materialismul dialectic și istoric —, cu cele mai noi cunoștințe și concluzii ale științei, constituie una din cele mai complicate probleme, cu mult mai grea, în multe privințe, decît dezvoltarea economiei.

De aceea, activitatea ideologică-educativă, de dezvoltare a conștiinței socialiste, constituie o sarcină permanentă a întregului partid, cere o muncă stăruitoare, plină de răspundere și răbdare. Fără nici o exagerare trebuie spus că însuși viitorul comunist al patriei noastre depinde de dezvoltarea cu succes a acestei munci.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Interviu acordat ziaristului Fausto Fernandez Ponte, editor pentru problemele de politică internațională al ziarului mexican „EXCELSIOR"*, 18 noiembrie 1971, în: *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, București, Editura politică, 1972, p. 714—715.

ÎNTREBARE: *Cum vedeți dumneavoastră orientarea bisericii catolice spre necesitățile sociale ale țărilor din lumea a treia? Cum pot fi*

apreciate acțiunile preoților catolici tineri care adoptă tot mai mult o serie de poziții în conformitate cu gîndirea socialistă? Credeți că socialiștii și catolicii pot colabora în mod armonios pentru realizarea de transformări sociale și politice, inclusiv socialiste, în America Latină?

RĂSPUNS: Nu cunosc prea bine problemele bisericii catolice pentru a mă putea referi la orientările sociale ale acesteia. Totuși, este un fapt că se observă o preocupare tot mai susținută — mai cu seamă din partea preoților catolici tineri — pentru problemele progresului social și cred că această preocupare este determinată și de schimbările generale care au loc în lume și care nu pot să lase indiferent nici un cult — deci nici biserica catolică — dacă nu vrea să rămînă izolat. Problemele transformării sociale, ale ridicării bunăstării popoarelor, ale independenței și suveranității lor se pun astăzi cu o asemenea acuitate, încît nimeni — nici biserica, fie ea catolică, ortodoxă sau de altă natură — nu poate să le nesocotească. După cîte cunosc, în țările din America Latină și în alte state există chiar grupe destul de puternice de preoți catolici — și de alte credințe — care se preocupă tot mai intens de problemele sociale, se pronunță pentru colaborare cu forțele progresiste din aceste țări. De aceea, cred că este posibil să se realizeze o colaborare între forțele catolice și ale altor culte care se pronunță pentru progres social și independență națională și socialiști, comuniști, alte forțe revoluționare pentru înfăptuirea unor schimbări profunde în țările respective. Aș putea spune că realizarea unei asemenea colaborări va ușura mult soluționarea unor probleme care se pun astăzi în țările Americii Latine, inclusiv trecerea la organizarea societății pe baze noi, socialiste. Dacă m-aș referi la existența României, aș putea spune că la noi cultele religioase — ... recunoscute în țara noastră — au o poziție constructivă față de eforturile pentru dezvoltarea progresistă a țării și își aduc contribuția la marile realizări ale poporului, pe calea edificării socialismului.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Interviu acordat societății olandeze de radiotelevizIune K.R.O.* 31 martie 1973, în: *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate,* vol. 8, București, Editura politică, 1973, p. 317.

ÎNTREBARE: «*... Cum vedeți locul bisericii într-o societate socialistă?*»

RĂSPUNS: Pentru a putea fi mai clar în această privință vom menționa că în România își desfășoară activitatea 14 culte religioase. Desigur, locul principal îl ocupă biserica ortodoxă. Toate cultele se bucură de dreptul deplin de a-și desfășura activitatea. Apreciez că nu este nici o contradicție între făurirea societății socialiste și existența unor culte religioase, a dreptului cetățenilor de a avea o credință religioasă. Desigur, există deosebiri de abordare a problemelor între partidul comunist — și nu numai partidul comunist, ci și alte forțe progresiste — și biserică. Dar abordarea într-un fel sau altul a problemelor filozofice ale dezvoltării omenirii, nu poate împiedica existența libertății cultului. De la această premisă am pornit și pornim în societatea noastră socialistă.

Deci, în societatea socialistă românească — și cred că și în Occident, cînd se va pune această problemă la ordinea zilei — biserica își poate desfășura nestingherită activitatea.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Întîlnire cu reprezentanți ai presei argentiniene și corespondenți ai presei străine. Cu prilejul vizitei în Republica Argentina. 8 martie 1974*, în: *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 9, București, Editura politică, 1974, p. 1 074.

Am acționat și acționăm continuu ca tot ceea ce realizăm să servească omului, deoarece socialismul însuși are în centru omul, asigurarea condițiilor de manifestare plenară a omului în toate domeniile de activitate. În acest cadru se înscriu și participarea largă a maselor populare la conducerea societății, dezvoltarea continuă a democrației socialiste, ca parte integrantă a făuririi noii orînduiri sociale, crearea condițiilor de manifestare a omului, inclusiv respectarea credințelor religioase...

Respectarea credinței oamenilor face parte, de asemenea, din specificul și maniera societății noastre socialiste. Cerem tuturor cetățenilor un singur lucru: să facă totul pentru dezvoltarea țării, pentru construcția socialismului, pentru a asigura independența țării, pentru a asigura bunăstarea întregului popor.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Expunere privind rolul și sarcinile Frontului Unității Socialiste în înfăptuirea Programului de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate, a politicii externe a României de colaborare și pace*, în: *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 10, București, Editura politică, 1974, p. 258—260.

Vorbind despre realizarea unității depline a întregului nostru popor în jurul politicii partidului, consider necesar să definim, și în acest cadru, locul religiei, al cultelor în societatea noastră socialistă.

Noi pornim constant de la necesitatea respectării conștiinței, deci și a credinței religioase a tuturor cetățenilor țării. Desigur, fiind comuniști, promovăm concepția materialist-dialectică și istorică despre viață și lume și acționăm în toate împrejurările pe baza acestei concepții științifice. În același timp, am respectat și respectăm concepțiile altora, inclusiv credințele religioase și dreptul de a fi practicate. Dealtfel, după cum se știe, în spiritul acestui principiu, în Constituția țării există prevederi clare ce asigură desfășurarea normală a activității cultelor, practicarea religiei. În conformitate cu aceste prevederi, în România își desfășoară activitatea 14 culte religioase, al căror statut este recunoscut de stat. Pe această bază, cultele își au locul lor bine definit în stat. Desigur, ele trebuie să se încadreze în normele fundamentale ale statului și societății noastre socialiste, să participe activ la înfăptuirea obiectivelor de dezvoltare economică și socială a țării. Dacă credința este o problemă de conștiință personală a fiecărui cetățean, iar statutul cultelor este recunoscut de stat în conformitate cu Constituția țării, asigu-

rînd practicarea de către cetăţeni a uneia sau alteia dintre credinţe, în acelaşi timp trebuie să spunem deschis că toţi cetăţenii, indiferent de concepţia lor filozofică sau de credinţa lor religioasă, trebuie să respecte cu sfinţenie legile ţării.

Aceste obligaţii, se înţelege, trebuie îndeplinite şi de către culte, care, în activitatea lor, sînt chemate să respecte Constituţia, legile ţării, orînduirea socialistă din România. Pornind de la aceste principii, precum şi de la relaţiile sociale existente în ţara noastră, am considerat că şi cultele, reprezentanţii lor pot şi este bine să participe la activitatea Frontului Unităţii Socialiste. Dealtfel, trebuie să menţionez că prin aceasta nu facem altceva decît să consfinţim o realitate care se manifestă de mult timp tot mai puternic în societatea noastră socialistă. Ne situăm consecvent pe poziţia că nu trebuie făcută faţă de cetăţenii ţării nici o deosebire de naţionalitate, limbă, rasă sau concepţie religioasă, că toţi, fără nici o diferenţă, trebuie să se bucure de drepturi şi îndatoriri egale.

O realitate a vieţii noastre sociale este că toţi cetăţenii, fără nici o deosebire, acţionează în strînsă unitate pentru înfăptuirea programului de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate, pentru întărirea suveranităţii şi independenţei ţării, pentru bunăstarea şi fericirea întregului nostru popor.

În spiritul acestor principii, Frontul Unităţii Socialiste creează un cadru organizatoric tot mai larg, mai corespunzător pentru unirea forţelor întregului popor, fără deosebiri de vreun fel sau altul, pentru participarea activă a tuturor cetăţenilor la întreaga viaţă economică şi socială, la conducerea tuturor domeniilor de activitate, la elaborarea şi înfăptuirea politicii interne şi externe a ţării.

NICOLAE CEAUŞESCU, *Cuvîntare la adunarea festivă din capitală cu prilejul împlinirii a 30 de ani de la victoria asupra fascismului şi a 98 de ani de la cucerirea independenţei de stat a României*, în: *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 11, Bucureşti, Editura politică, 1975, p. 590.

Doresc să reafirm şi cu acest prilej hotărîrea Partidului Comunist Român de a dezvolta larg relaţiile de colaborare cu toate partidele comuniste şi muncitoreşti, care au devenit în ultimii 30 de ani o puternică forţă socială şi politică. După cum se ştie, în multe state ele au un rol tot mai însemnat în viaţa politico-socială naţională a popoarelor respective. Fără îndoială că întărirea solidarităţii şi unităţii comuniştilor de pretutindeni reprezintă un factor de importanţă deosebită în soluţionarea problemelor complexe ale vieţii internaţionale, în lupta pentru pace şi colaborare între toate popoarele lumii.

Vom dezvolta în continuare relaţiile de colaborare cu partidele socialiste şi social-democratice. Considerăm că este momentul să se treacă la o adevărată reconciliere istorică, întărindu-se unitatea clasei muncitoare, solidaritatea între comunişti, socialişti şi social-demcoraţi, colaborarea cu alte forţe sociale revoluţionare şi progresiste, inclusiv creştine şi de alte religii.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică și cultural-educativă de formare a omului nou, constructor conștient și devotat al societății socialiste multilateral dezvoltate și al comunismului în România, prezentată la Congresul educației politice și culturii socialiste*, în: *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, București, Editura politică, 1977, p. 96—97.

În acest context, doresc să subliniez din nou faptul că noi, comuniștii, călăuzindu-ne după concepția științifică ce atestă materialitatea lumii, combatem cu energie superstițiile, misticismul, curentele de gîndire idealiste. În același timp, politica partidului și statului nostru, întreaga viață socială se întemeiază pe respectul credinței oamenilor, pe libertatea conștiinței, pe manifestarea liberă a cultelor în cadrul legilor statului, pornind de la faptul că, indiferent de credința sa religioasă, fiecare cetățean, fiecare slujitor al unui cult sau altul trebuie să respecte legile și să servească cauza edificării noii orînduiri socialiste în România.

Trebuie să ținem seama permanent de faptul că dezvoltarea personalității umane, formarea omului epocii socialismului și comunismului nu se pot reduce numai la cunoașterea unor hotărîri sau teze generale, ci implică în mod necesar lărgirea continuă a orizontului de cunoștințe profesionale, politice, științifice și de cultură generală, însușirea tot mai temeinică a tezaurului de gîndire și experiență umană, a valorilor spirituale create de umanitate de-a lungul istoriei. În viziunea noastră, omul nou, constructor al socialismului și comunismului, trebuie să fie stăpîn pe cele mai înaintate cuceriri ale științei, ale cunoașterii umane, să se caracterizeze prin înalte virtuți politice și morale, prin pasiune pentru muncă și creație, prin îndrăzneală în gîndire și acțiune, prin cutezanța în promovarea noului în întreaga viață socială, prin fermitate în lupta pentru dreptate și adevăr, pentru înfăptuirea principiilor eticii și echității socialiste, prin hotărîrea de a lupta cu abnegație și vitejie pentru apărarea cuceririlor revoluționare, a integrității și suveranității patriei, a cauzei comunismului în patria noastră!

Desfășurîndu-se în această concepție, munca politică și cultural-educativă de ridicare a conștiinței maselor va deveni un puternic factor al mersului nostru înainte, o forță materială remarcabilă în înfăptuirea Programului partidului, în unirea întregului popor, va duce la formarea unui om înaintat care în orice împrejurări va ține sus steagul partidului nostru de făurire a socialismului și comunismului, va fi un militant activ pentru colaborare internațională și pace.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Cuvîntare la Consfătuirea de lucru de la Comitetul Central al Partidului Comunist Român*, din 5—7 septembrie 1979, București, Editura politică, 1979, p. 57, 58—59.

Am luat cunoștință de o serie de întrebări puse lectorilor în cadrul unor conferințe. Printre acestea, unele se referă la problemele religiei, la faptul că astăzi, pe plan internațional, asistăm la o serie de fenomene serioase în acest domeniu. Desigur, în ce privește politica noastră față de culte, ea este cunoscută. Constituția țării prevede clar asigurarea ac-

tivității libere a cultelor religioase, recunoscute de stat, libertatea practicării cultului respectiv. Înfăptuind neabătut aceste prevederi, respectăm riguros Constituția, politica noastră în acest domeniu. Desigur, aceasta presupune, de asemenea, ca toți cetățenii, inclusiv cultele, preoții, să-și îndeplinească neabătut îndatoririle față de țară, să respecte prevederile legilor și să acționeze în spiritul Constituției pentru a contribui, cu posibilitățile lor, la construcția societății socialiste. Este de înțeles că nu putem și nu trebuie să închidem ochii față de încălcarea legilor țării sub motivul credinței și că oricine comite asemenea acte trebuie demascat, luîndu-se poziție hotărîtă împotriva lui, indiferent cine este!

. . . . . .

Este necesar, deci, să acționăm, în calitatea noastră de revoluționari. pe plan ideologic și politic în rîndul maselor largi populare, pentru promovarea concepțiilor noastre înaintate despre lume. Consider că și în această privință, propaganda noastră nu este la înălțimea cerințelor. S-a înțeles și se înțelege greșit relația dintre politica noastră de asigurare a manifestării libere a cultelor religioase, în condițiile legii și obligația comunistului, a revoluționarului de a lupta pentru promovarea concepției sale, pentru răspîndirea ei în lume. Nu există domeniu al activității politico-educative unde să nu trebuie să acționăm pentru promovarea concepțiilor și politicii noastre, pentru înfăptuirea lor!

NICOLAE CEAUȘESCU, *Cuvîntare la Congresul Frontului Democrației și Unității Socialiste*, „Scînteia" nr. 11634 din 18 ianuarie 1980.

Un obiectiv important care trebuie să stea permanent în atenția Frontului Democrației și Unității Socialiste este desfășurarea unei intense activități politico-educative, de lărgire a orizontului de cultură și înțelegere a maselor, de formare a omului nou, înaintat, al societății noastre, de promovare largă în întreaga viață socială a principiilor eticii și echității socialiste.

Este necesar să capete, de asemenea, un caracter mai organizat activitatea de răspîndire a cunoștințelor științifice moderne, de explicare a legilor obiective ale dezvoltării istorico-sociale, de interpretare justă a fenomenelor din natură și societate și formare în rîndul maselor a unei concepții științifice avansate despre lume și viață. Întreaga activitate politico-educativă trebuie să fie pătrunsă de un puternic suflu revoluționar, combătînd manifestările retrograde, mentalitățile înapoiate, cultivînd înalte idealuri ale socialismului și comunismului, teoria științifică a materialismului dialectic și istoric.

KARL MARX, *Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere*, în: Marx-Engels, *Opere*, vol. 1, București, Editura politică, 1957, p. 414.

Suprimarea religiei, a acestei fericiri *iluzorii* a poporului, este cerința *adevăratei* lui fericiri. Cerința de a renunța la iluziile cu privire la situația sa este *cerința de a renunța la o situație care are nevoie de iluzii.*

Critica religiei este, aşadar, în *germen critica acestei văi a plîngerii* a cărei *aureolă sfîntă* este religia.

Critica a înlăturat florile imaginare care acopereau lanţul nu pentru ca omul să poarte lanţul dezolant şi prozaic, ci pentru ca el să arunce lanţul şi să culeagă floarea vie. Critica religiei îl eliberează pe om de iluzii, pentru ca el să gîndească, să acţioneze, să-şi făurească realitatea sa ca un om dezamăgit, ca un om care şi-a venit în fire, pentru ca să se mişte în jurul lui însuşi şi prin urmare în jurul adevăratului său soare. Religia este doar soarele iluzoriu care se mişcă în jurul omului atîta timp cît el nu se mişcă încă în jurul lui însuşi.

Este, aşadar, *sarcina istoriei* ca, după ce a dispărut *viaţa de apoi* a adevărului, să statornicească *adevărul vieţii acesteia*. Este, înainte de toate, *sarcina filozofiei*, care se află în slujba istoriei, ca, după ce a fost demascată *forma sfîntă* a înstrăinării de sine a omului, să demaşte înstrăinarea de sine în *formele* ei *profane*. Critica cerului se transformă astfel în critica pămîntului, *critica religiei* în *critica dreptului, critica teologiei* în *critica politicii*.

KARL MARX, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, în: Marx-Engels, *Scrieri din tinereţe*. Bucureşti, Editura politică, 1968, p. 576—577.

Religia, familia, statul, dreptul, morala, ştiinţa, arta etc. nu sînt decît moduri *particulare* ale producţiei şi sînt subordonate legii ei generale. De aceea suprimarea pozitivă a proprietăţii private, ca apropiere a vieţii *umane*, înseamnă suprimarea pozitivă a oricărei înstrăinări, deci reîntoarcerea omului de la religie, familie, stat etc. la existenţa sa *umană*, adică *socială*. Înstrăinarea religioasă ca atare are loc numai în sfera *conştiinţei*, în forul lăuntric al omului, în timp ce înstrăinarea economică este aceea a *vieţii reale* şi de aceea suprimarea ei afectează ambele laturi.

KARL MARX, *Articolul de fond din nr. 179, al lui „Kölnische Zeitung"*, în: Marx-Engels, *Opere*, vol. 1, Bucureşti, Editura de stat pentru literatură politică, 1957, p. 112.

Atunci cînd într-un stat există mai multe confesiuni cu drepturi egale, el nu mai poate fi un stat religios fără a constitui prin aceasta o lezare a fiecărei confesiuni religioase în parte, şi nici o biserică, care afurisește ca eretic pe orice adept al unei alte religii, care face să depindă de credinţă fiecare bucată de pîine şi care face din dogmă singura legătură între individ şi existenţa lui de cetăţean.

KARL MARX, *Contribuţii la problema evreiască*, în: Marx-Engels, *Opere*, vol. 1, Bucureşti, Editura de stat pentru literatură politică, 1957, p. 387—388.

După ce istroia a fost explicată atîta vreme prin superstiţii, noi explicăm superstiţiile prin istorie. Problema *raportului dintre emancipare politică şi religie* devine pentru noi problema *raportului dintre*

emanciparea politică și emanciparea umană. Noi criticăm slăbiciunea religioasă a statului politic prin aceea că criticăm alcătuirea *laică* a statului politic, *făcînd abstracție* de slăbiciunile lui religioase.

. . . . . .

Așadar, *statul* poate fi complet emancipat de religie chiar dacă marea *majoritate a cetățenilor* este încă religioasă. Și marea majoritate nu încetează de a fi religioasă prin faptul că este religioasă doar *privatim**.

KARL MARX, *Teze despre Feuerbach*, în: Marx-Engels, *Opere*, vol. 3, București, Editura politică, 1958, p. 577.

Viața socială este, în fond, *practică*. Toate misterele care duc teoria spre misticism își găsesc dezlegarea rațională în practica omenească și în înțelegerea acestei practici.

KARL MARX, *Capitalul*, în: Marx-Engels, *Opere*, vol. 23, București, Editura politică, 1966, p. 94.

În general, reflexul religios al lumii reale nu poate să dispară decît atunci cînd relațiile din viața practică de zi cu zi vor fi relații clare și raționale între oameni și între oameni și natură. Vălul mistic care acoperă procesul vieții sociale, adică procesul producției materiale, nu va fi înlăturat decît atunci cînd va deveni un produs al asocierii libere a oamenilor și se va afla sub controlul lor conștient și planic. Pentru aceasta însă este necesară o anumită bază materială a societății, adică o serie de condiții materiale de existență, care, la rîndul lor, sînt produsul firesc al unei dezvoltări istorice îndelungate și anevoioase.

FR. ENGELS, *Anti-Dühring*, în: *Opere*, vol. 20, București, Editura politică, 1964, p. 312.

În actuala societate burgheză oamenii sînt stăpîniți de relațiile economice create de ei înșiși, de mijloacele de producție produse chiar de ei, ca de o forță străină. Baza reală a oglindirii religioase a realității persistă, așadar, și împreună cu ea persistă și oglindirea ei în religie. Și chiar dacă economia politică burgheză ne permite să cunoaștem într-o oarecare măsură legăturile cauzale ale acestei dominații a unor forțe străine, aceasta nu schimbă cu nimic fondul chestiunii. Economia politică burgheză nu poate nici să împiedice crizele în genere, nici să-l ferească pe capitalistul individual de pierderi, de răi-platnici și de falimente și nici pe muncitor de șomaj și de mizerie. Zicala rămîne în vigoare: omul propune și Dumnezeu (adică modul de producție capitalist, care-i domină pe oameni ca o forță străină) dispune. Simpla cunoaștere,

* — în particular. — *Nota Trad.*

chiar dacă ar merge mai departe și mai în adîncime decît economia politică burgheză, nu este suficientă pentru a supune forțele sociale dominației societății. Pentru aceasta e nevoie, în primul rînd, de *o acțiune* socială. Și atunci cînd această acțiune va fi înfăptuită, atunci cînd societatea, prin luarea în stăpînire a tuturor mijloacelor de producție și dirijarea lor pe baza unui plan, se va fi eliberat pe sine și va fi eliberat pe toți membrii ei de actuala lor înrobire de către aceste mijloace de producție pe care ei înșiși le-au produs, dar care li se opun ca o forță străină, copleșitoare, cu alte cuvinte atunci cînd omul nu numai că va propune, dar va și dispune, numai atunci va dispărea această ultimă forță străină care se mai oglindește acum în religie, și o dată cu ea va dispărea și oglindirea religioasă însăși, pentru simplul motiv că nu va mai exista nimic de oglindit.

V. I. LENIN, *Socialismul și religia*, în: *Opere complete*, vol. 12, București, Editura politică, 1962, p. 138, 140.

Religia trebuie declarată o chestiune particulară, prin aceste cuvinte se obișnuiește să se exprime atitudinea socialiștilor față de religie. Dar semnificația acestor cuvinte trebuie stabilită cu precizie, pentru ca ele să nu poată da loc la nici un fel de confuzii. Noi cerem ca religia să fie o chestiune particulară față de stat, dar în nici un caz nu putem considera religia drept o chestiune particulară față de propriul nostru partid. Statul nu trebuie să aibă nimic de-a face cu religia, asociațiile religioase nu trebuie să fie legate de puterea de stat. Oricine trebuie să aibă deplina libertate de a profesa orice religie sau de a nu recunoaște nici o religie, adică să fie ateu, așa cum și este, în mod obișnuit, orice socialist. Este absolut inadmisibil să se facă vreo deosebire între cetățeni, în ceea ce privește drepturile lor, în funcție de credințele lor religioase.

. . . . . .

Pentru partidul proletariatului socialist, religia nu este o chestiune particulară. Partidul nostru este o uniune a luptătorilor conștienți, a luptătorilor de avangardă pentru eliberarea clasei muncitoare. Această uniune nu poate și nu trebuie să aibă o atitudine indiferentă față de inconștiența, ignoranța sau obscurantismul care se manifestă sub forma credințelor religioase. Noi cerem completa separare a bisericii de stat pentru a lupta impotriva obscurantismului religios cu ajutorul armei pur ideologice și numai ideologice, prin presa noastră, prin cuvîntul nostru.

. . . . . .

Întregul nostru program se bazează pe o concepție științifică despre lume, și anume pe concepția materialistă. De aceea explicarea programului nostru include în mod necesar și explicarea adevăratelor rădăcini istorice și economice ale obscurantismului religios. Propaganda noastră include în mod necesar și propagarea ateismului.

V. I. LENIN, *Cu privire la atitudinea partidului muncitoresc față de religie*, în: *Opere complete*, vol. 17, București, Editura politică, 1963, p. 429—430.

Marxismul este materialism. Ca atare, el este tot atît de categoric ostil religiei ca și materialismul enciclopediștilor din secolul al XVIII-lea sau materialismul lui Feuerbach. Acest lucru este în afară de orice îndoială. Dar materialismul dialectic al lui Marx și Engels merge mai departe decît acela al enciclopediștilor și al lui Feuerbach, deoarece aplică filozofia materialistă la domeniul istoriei, la domeniul științelor sociale. Trebuie să luptăm împotriva religiei. Acest lucru constituie abc-ul *întregului* materialism, deci și al marxismului. Dar marxismul nu este un material ism care s-a oprit la abc. Marxismul merge mai departe. El afirmă: trebuie *să știm* să luptăm împotriva religiei, și pentru aceasta trebuie să explicăm *în mod materialist* care sînt rădăcinile credinței și ale religiei care au pătruns în mase. Lupta împotriva religiei nu poate fi limitată la o propagandă ideologică abstractă, nu poate fi redusă la o asemenea propagandă; această luptă trebuie legată de practica concretă a mișcării de clasă, care urmărește înlăturarea rădăcinilor sociale ale religiei.

În țările capitaliste contemporane ,aceste rădăcini au, mai ales, un caracter *social*. Oprimarea socială a maselor muncitoare, aparența de totală neputință a acestora în fața forțelor oarbe ale capitalismului, care pricinuiește omului muncii de rînd zi de zi, ceas de ceas suferințe de o mie de ori mai îngrozitoare, chinuri de o mie de ori mai cumplite decît diferite evenimente ieșite din comun, cum sînt războaiele, cutremurele etc., iată cea mai adîncă rădăcină a religiei în vremurile de azi. „Frica i-a creat pe zei". Frica în fața forței oarbe a capitalului — oarbă pentru că masele poporului nu pot să prevadă manifestările ei —, care face ca proletarul și micul proprietar să fie amenințați, în fiecare clipă a vieții lor, a fi puși „brusc", „pe neașteptate", „întîmplător" în situația de a se vedea ruinați, distruși, de a deveni cerșetori, pauperi, prostituate sau de a muri de foame, iată *rădăcina* religiei contemporane pe care materialistul trebuie s-o aibă în vedere, înainte de toate și mai presus de toate, dacă nu vrea să rămînă un materialist la nivelul școlii primare. Nici o carte nu va putea să lumineze masele strivite sub apăsarea muncii silnice capitaliste — care depind de forțele oarbe distructive ale capitalismului —, să stîrpească religia în rîndurile lor atîta timp cît aceste mase nu vor învăța ele însele să lupte în mod unit, organizat, sistematic și conștient împotriva acestei *rădăcini* a religiei, împotriva *dominației capitalului* sub toate formele ei.

TADEUSZ JAROSZEWSKI, *Socialismul și interpretarea catolică de stînga a umanismului creștin*, în: revista „Probleme ale păcii și socialismului", nr. 8/1974.

Deoarece sarcinile luptei pentru pace și securitatea popoarelor, ca și cele ale luptei pentru puterea clasei muncitoare și pentru edificarea societății socialiste, reclamă colaborarea credincioșilor și a necredincioșilor, comuniștii întind mîna tuturor grupărilor catolice care acceptă principiile acestei colaborări. Colaborarea și dialogul cu toate aceste grupări sînt cu

atît mai necesare cu cît o parte a clerului catolic și a personalităților catolice laice, a adepților ideologiei clericale caută să impună ideea că orice catolic devotat Bisericii trebuie să evite participarea la construirea socialismului și chiar să adopte o atitudine ostilă față de ea.

Așa stînd lucrurile, activitatea publică a catolicilor de stînga în favoarea socialismului, atitudinea lor critică față de aripa dreaptă, clericală pot să reducă prejudiciul provocat de aceasta din urmă.

Faptul că religia este declarată chestiune privată nu exclude cîtuși de puțin posibilitatea participării uniunilor laice ale catolicilor la activitatea social-politică din țările socialiste dacă se respectă următoarele condiții:

— orientarea lor politică să nu contravină orientării socialiste a dezvoltării țării;

— eventualele critici la adresa structuri sociale și a activității politice să aibă un caracter creator, constructiv, să țină seama de posibilitățile reale de satisfacere a cererilor formulate;

— activitatea publică a uniunilor catolice să nu poarte amprenta clericalismului politic, să excludă orice tentative de instituire a conducerii directe sau indirecte a vieții publice a credincioșilor de către aparatul ecleziastic, să excludă discriminarea religioasă în viața politică și să ofere totodată catolicilor laici posibilitatea de a participa la realizarea unor obiective sociale și politice care întrunesc adeziunea generală și sînt autonome față de religie.

. . . . . .

Este necesar însă ca, fără a renunța la activitatea creatoare în toate sferele vieții publice, catolicii progresiști să combată manifestările antisocialiste, de intoleranță ale catolicilor conservatori — clerici sau laici, să se opună oricăror încercări de a transpune pe plan politic divergențele ideologice. Combaterea tentativelor politice reacționare ale aripii drepte a catolicismului nu are nimic comun cu negarea motivației religioase necesare catolicului în activitatea socială. Este important de asemenea să se aibă în vedere că în orice societate, deci și în societatea care construiește socialismul, există o anumită ordine de drept, în limitele căreia trebuie să se desfășoare toată activitatea publică, indiferent de concepția filozofică ce o inspiră. Motivația religioasă a poziției publice a cetățeanului nu poate servi drept pretext pentru o activitate care depășește cadrul ordinii de drept a societății ce construiește socialismul.

Sprijinînd dialogul și colaborarea cu grupările stîngii catolice, îndeosebi cu mișcarea teilhardistă, nu putem uita însă îndatorirea ce ne revine pe linia consolidării și dezvoltării filozofiei marxiste. Dialogul în problemele sociale nu înseamnă nicidecum dispariția deosebirilor ideologice și a polemicii în domeniul filozofiei, întrucît catolicii de stînga nu-și propun numai să-i convingă pe credincioși de necesitatea colaborării

cu socialismul, ci şi să propage printre muncitori sau în întreaga societate socialistă „spiritul creştinismului".

Aplicînd cunoscuta apreciere a lui Lenin că unitatea luptei revoluţionare a clasei muncitoare „pentru crearea raiului pe acest pămînt este pentru noi mai importantă decît unitatea de păreri a proletarilor în ceea ce priveşte raiul din cer"*, dialectica atitudinii comuniştilor faţă de grupările catolice de stînga ar putea fi definită lapidar drept conlucrare în domeniul social-politic şi confruntare (în condiţiile libertăţii conştiinţei) în domeniul ideologic.

* V. I. Lenin, *Opere complete*, Bucureşti, Editura politică, 1962, p. 141.

VII. OMUL ȘI FORȚELE NATURII

NICOLAE CEAUȘESCU, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Editura politică, 1979, p. 44—45; 83.

Cercetarea românească trebuie să-și aducă o contribuție sporită la aprofundarea cunoașterii legilor naturii și ale societății, pe baza concepției materialist-dialectice și istorice, la investigarea structurii interne a materiei, a legilor ei de mișcare și transformare, a caracteristicilor biologice ale plantelor și animalelor. Se impune, de asemenea, o angajare mai activă a cercetării în studierea proceselor care au loc în univers, în vederea identificării modalităților de valorificare în practică, în folosul întregii umanități, a resurselor infinite ale acestuia.

. . . . . .

Este necesar să pornim permanent de la faptul că întreaga dezvoltare a lumii este rezultatul evoluției dialectice neîntrerupte a naturii și universului, precum și rezultatul muncii omului, al lărgirii orizontului său de cunoaștere. Prin muncă și gîndire, omul s-a format pe sine și s-a autoperfecționat mereu, transformînd totodată natura și societatea. Conform acestei viziuni revoluționare, realității înseși, nu există fenomene ce nu pot fi cunoscute, ci numai care nu au fost încă cunoscute, dar pot și vor fi cunoscute prin munca și gîndirea omului, aceasta asigurînd totodată transformarea înnoitoare a naturii și societății, progresul și dezvoltarea civilizației umane.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Cuvîntare la ședința festivă de deschidere a Congresului al X-lea al Uniunii Tineretului Comunist*, în: *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 12, București, Editura politică, 1976, p. 155.

Socialismul și comunismul sînt rodul creației istorice a maselor, iar acțiunea lor conștientă este rezultatul cunoașterii și stăpînirii legilor generale ale naturii și societății. Iată de ce în edificarea orînduirii noi este indispensabilă însușirea temeinică a concepției revoluționare despre lume și viață, a materialismului dialectic și istoric. Numai călăuzindu-se de concepția revoluționară a proletariatului, comuniștii, uteciștii, oamenii muncii, toți tinerii se vor putea situa pe pozițiile, cele mai înaintate în înfruntarea dintre nou și vechi, vor fi tot timpul alături de ceea ce este avansat, vor avea o orientare clară în viață. Materialismul dialectic și istoric oferă posibilitatea cunoașterii tainelor naturii, ale universului,

a înțelegerii marilor procese care au loc în lumea înconjurătoare, a aprofundării legilor dezvoltării societății, a înțelegerii superioare a sensului destinului și rolului omului. Trebuie să avem permanent în vedere că minunatele cuceriri ale revoluției tehnico-științifice, ale cunoașterii umane demonstrează zi de zi justețea tezei materialist-dialectice după care nu există nici o latură a vieții și naturii, a universului care nu poate fi cunoscută. Sînt încă multe laturi necunoscute, dar ele pot și trebuie să fie cunoscute. De aceea trebuie acționat cu fermitate, în mod cutezător, pentru lărgirea orizontului cunoașterii, pentru a face ca tot ceea ce a creat natura, tot ceea ce există în univers să fie pus în serviciul cunoașterii, al fericirii, libertății și bunăstării omului, al independenței popoarelor.

KARL MARX, *Capitalul*, în: Marx-Engels, *Opere*, vol. 23, București, Editura politică, 1966, p. 190.

Munca este în primul rînd un proces între om și natură, un proces în care omul mijlocește, reglementează și controlează prin propria sa activitate schimbul de substanțe dintre el și natură. El însuși se opune naturii ca una din propriile ei forțe. Forțele naturale care aparțin trupului său, brațele și picioarele, capul și mîinile, el le pune în mișcare pentru a lua în stăpînire într-o formă utilă propriei sale vieți substanțele din natură. Acționînd astfel asupra naturii exterioare și transformînd-o, el transformă totodată propria sa natură. El dezvoltă forțele ei latente și își subordonează jocul forțelor ei.

KARL MARX, *Manuscrise economico-filozofice din 1844*, în: Marx-Engels, *Scrieri din tinerețe*, București, Editura politică, 1968, p. 577.

Esența umană a naturii există numai pentru omul *social;* căci numai în societate natura este pentru el *veriga* care-l leagă de *om*, existența lui pentru altul și al altuia pentru el, elementul vital al realității umane; numai în societate există ea ca *fundament* al propriei lui existențe *umane*. Numai în societate existența sa *naturală* este pentru el existența sa *umană* și natura devine pentru el om. *Societatea* este, așadar, desăvîrșirea unității esențiale a omului cu natura, adevărata înviere a naturii, naturalismul realizat al omului și umanismul realizat al naturii.

FR. ENGELS, *Anti-Dühring*, în: Marx-Engels, *Opere*, vol. 20, București, Editura politică, 1964, p. 622.

Abia cunoașterea reală a forțelor naturii alungă pe zei sau pe Dumnezeu rînd pe rînd de pe toate pozițiile (Secchi și sistemul său solar). Acest proces a ajuns acum atît de departe, încît din punct de vedere teoretic poate fi considerat încheiat.

În sfera fenomenelor *sociale*, oglindirea este și mai dificilă. Societatea este determinată de relațiile economice, producție și schimb, alături de premisele istorice.

FR. ENGELS: *Dialectica naturii*, în: Marx-Engels, *Opere*, vol. 20. *București*, Editura politică, 1964, p. 341—342.

Numai omul a reușit să imprime naturii pecetea sa: nu numai deplasînd plante și animale, ci și modificînd aspectul, climatul locurilor unde trăiește, precum și transformînd plantele și animalele în așa măsură încît efectele activității sale nu vor putea dispare decît o dată cu pieirea globului pămîntesc. Și toate acestea omul le-a înfăptuit în primul rînd și în principal cu ajutorul *mîinii*. Chiar și mașina cu abur, care este pînă în prezent cea mai puternică unealtă a sa de transformare a naturii, se bazează în calitatea ei de unealtă, în ultimă instanță, pe activitatea mîinii. Dar o dată cu mîna s-a dezvoltat pas cu pas capul, a apărut conștiința, întîi conștiința condițiilor unor efecte practice utile, disparate, iar apoi de aici, la popoarele aflate într-o situație mai favorabilă, s-a format înțelegerea legilor naturii care determină aceste efecte utile. O dată cu lărgirea rapidă a cunoașterii legilor naturii s-au înmulțit și mijloacele de a acționa asupra naturii; mîna singură nu ar fi reușit niciodată să creeze mașina cu abur dacă creierul omului nu s-ar fi dezvoltat corelativ o dată cu mîna, alături de ea și, în parte, datorită ei.

Cu omul pășim în domeniul *istoriei*. Animalele au și ele o istorie, anume aceea a originii și a evoluției lor treptate pînă la stadiul actual. Dar această istorie nu și-o fac singure, și participarea animalelor la ea are loc fără știrea și voința lor. Oamenii, dimpotrivă, cu cît se îndepărtează mai mult de animal în sensul mai îngust al cuvîntului, cu atît mai mult își făuresc ei înșiși istoria în mod conștient și cu atît mai mică devine influența unor efecte neprevăzute, a unor forțe necontrolate asupra acestei istorii, cu atît mai exact corespunde rezultatul istoric scopului dinainte fixat.

FR. ENGELS, *Rolul muncii în procesul de transformare a maimuței în om*, în: Marx-Engels, *Opere*, vol. 20, București, Editura politică, 1964, p. 468, 477—478.

Munca este izvorul oricărei avuții, spun economiștii. Ea este într-adevăr acest izvor împreună cu natura, care îi furnizează materialul pe care îl transformă în avuție. Dar munca este infinit mai mult decît atît. Ea este prima condiție de bază a întregii vieți omenești, și anume în asemenea grad, încît, într-un sens anumit, trebuie să spunem că munca l-a creat chiar pe om însuși.

. . . . . .

Pe scurt, animalul se mărginește *să folosească* natura exterioară și să provoace în ea schimbări prin simpla lui prezență, pe cînd omul, prin schimbările pe care i le aduce, subordonează natura scopurilor sale, o *stăpînește*. Și aceasta este ultima deosebire esențială dintre om și celelalte animale, deosebire pe care omul o datorează tot muncii*.

* Pe marginea manuscrisului Engels menționează cu creionul: „Înnobilare". — *Nota red.*

Dar să nu ne fălim prea mult cu victoriile noastre asupra naturii. Pentru fiecare victorie de acest fel ea se răzbună pe noi. E drept că fiecare victorie are, în primul rînd, urmările pe care am scontat, însă în al doilea și în al treilea rînd ea are efecte cu totul diferite, neprevăzute, care le anulează foarte frecvent pe cele dintîi. Oamenii care au despădurit Mesopotamia, Grecia, Asia Mică și alte regiuni pentru a dobîndi pămînt arabil nici nu au visat că au pus astfel bazele actualei pustiiri a acestor țări, deoarece o dată cu pădurile le-au răpit și centrele de acumulare și de păstrare a umezelii. Atunci cînd au tăiat fără milă pe versantul de sud pădurile de conifere, întreținute cu atîta grijă pe versantul de nord, italienii din Alpi nici n-au bănuit că în felul acesta subminează creșterea vitelor la stîne în regiunea lor; cu atît mai puțin au bănuit ei că izvoarele lor de munte vor fi în felul acesta lipsite de apă în cea mai mare parte a anului, pentru ca, în schimb, să reverse asupra șesului torente cu atît mai tumultoase în perioada ploilor. Cei care au răspîndit cartoful în Europa nu știau că, o dată cu tuberculii făinoși, răspîndeau și scrofuloza. Și astfel faptele ne amintesc la fiecare pas că nu stăpînim nicidecum natura așa cum stăpînește un cuceritor un popor străin, că nu o stăpînim ca cineva situat în afara naturii, ci că, dimpotrivă, îi aparținem prin carnea, prin sîngele și prin creierul nostru, că ne aflăm în mijlocul ei și că toată stăpînirea noastră a naturii constă în posibilitatea pe care o avem, spre deosebire de toate celelalte ființe, de a-i cunoaște legile și a le aplica în mod adecvat.

Și, într-adevăr, zi de zi învățăm să înțelegem mai bine legile naturii și să cunoaștem consecințele mai apropiate și mai îndepărtate ale intervențiilor noastre în mersul ei firesc. Mai ales în urma uriașelor progrese înregistrate de științele naturii în secolul nostru sîntem tot mai mult în măsură să cunoaștem și consecințele firești mai îndepărtate, cel puțin pe cele ale acțiunilor noastre celor mai obișnuite din domeniul producției și astfel să le stăpînim. Și cu cît aceasta va deveni mai mult o realitate; cu atît oamenii vor simți și totodată vor ști că sînt una cu natura și cu atît va deveni mai imposibilă ideea absurdă și nefirească a unei opoziții între spirit și materie, între om și natură, între suflet și trup, idee care a apărut în Europa din timpul declinului antichității clasice și și-a atins punctul culminant în creștinism.

Dacă însă a fost nevoie de o muncă de milenii pentru a învăța întrucîtva să prevedem urmările *naturale* mai îndepărtate ale acțiunilor noastre legate de producție, cu atît mai greu a fost aceasta în ceea ce privește urmările *sociale* mai îndepărtate ale acestor acțiuni.

J. D. BERNAL, *Știința în istoria societății*, București, Editura științifică, 1964, p. 30; 33; 41; 46—47; 48; 52; 81—82; 83.

Adepții concepției idealiste asupra lumii sînt partizanii „ordinii", aristocrației și religiei oficiale; apărătorul cel mai frecvent al idealismului este Platon. Obiectivul științei din punctul de vedere al idealismului este să explice de ce lucrurile sînt așa cum sînt și cît de imposibil și de lipsit de pietate este să dorești să schimbi esența lor. După părerea lui Platon, singurul lucru necesar constă în înlăturarea cîtorva imper-

fecţiuni, cum ar fi democraţia, întrucît temeinicia statului depinde de grija guvernanţilor, „oamenii de aur". Deoarece avantajele acestei stări de lucru ar putea să nu fie înţelese dintr-o dată de păturile de jos, este necesar să li se dovedească acestora caracterul iluzoriu al lumii materiale şi, în consecinţă, irealitatea oricărui rău din ea. În această lume închipuită, schimbarea reprezintă un rău; ceea ce este ideal, bun, adevărat şi frumos este veşnic şi mai presus de orice îndoială; dar întrucît acestea nu sînt precumpănitoare pe Pămînt, ele trebuie căutate într-un cer perfect. Această concepţie a avut o influenţă profundă asupra dezvoltării ştiinţei, mai ales asupra astronomiei şi fizicii, şi chiar astăzi, în forme mai cizelate şi mai subtile, există din nou o tendinţă puternică de a o impune ştiinţei.

Concepţia materialistă, în parte din cauza caracterului ei practic şi, mai mult încă, din cauza esenţei sale revoluţionare, n-a găsit, secole întregi, prea mult sprijin în cercurile culte şi rareori a făcut parte din filozofia oficială. O expresie a ei supravieţuieşte totuşi în poemul epicurean al lui Lucreţiu, „Despre natura lucrurilor", care dovedeşte atît forţa ei, cît şi primejdia pe care o prezintă pentru ordinea stabilită. Această concepţie este, în esenţă, o filozofie ce studiază obiectele şi mişcările lor, o explicare a naturii şi a societăţii pornind de la particular la general şi nu invers. Ea subliniază inepuizabila constanţă a lumii materiale în veşnică mişcare şi puterea omului de a o transforma studiind legile ei.

. . . . . .

Marile revoluţii în concepţia omului cu privire la Univers, la locul şi la menirea lui în lume, care s-au produs în antichitate, în cursul Renaşterii şi pînă în timpurile moderne, au fost în mare măsură stîrnite de ştiinţă. Noul domeniu al legilor simple ale naturii, descoperite de Galilei şi Newton, aveau să justifice în acelaşi timp o cotitură spre deismul simplu în religie, spre principiul *laissez-faire* în economie şi spre liberalism în politică. Selecţia naturală a lui Darwin, cu toate că îşi trăgea originea dintr-o astfel de ideologie liberală, avea să fie folosită, la rîndul ei, pentru a justifica exploatarea sălbatică şi subjugarea rasială sub steagul supravieţuirii celui mai bine adaptat. Contrar unei asemenea concepţii, o înţelegere mai profundă a evoluţiei avea să arate mijlocul prin care omul în cadrul societăţii poate depăşi limitele biologice ale evoluţiei animale şi înfăptui o evoluţie socială, conştient orientată, cu perspective mult mai cuprinzătoare.

. . . . . .

Procesul perfecţionării uneltelor, efectuat mai întîi prin cioplirea pietrei, apoi prin netezirea ei şi, în sfîrşit, prin baterea metalului cu ciocanul şi prin turnare, stă la baza întregii noastre tehnici moderne, care prelucrează din punct de vedere fizic obiecte materiale. Primele unelte manuale, confecţionate din piatră, nu făceau decît să sfărîme ceea ce loveau; mai tîrziu ele au fost modificate ca să despice, să taie, să răzuiască şi să găurească. Prin practica confecţionării şi folosirii uneltelor, oamenii au cunoscut proprietăţile mecanice ale multor produse

naturale, punînd astfel baza *fizicii*. Folosirea uneltelor perfecționate nu numai că a făcut vînătoarea mult mai productivă, dar a dat și mijlocul de a modela și a prepara unele materiale mai ușoare: lemnul, osul și pielea. În același timp, omul, probabil femeia, a început să îmbine lucrurile la un loc, prinzîndu-le cu ace, cosînd, legînd, răsucind, torcînd și țesînd. În acest fel s-au confecționat recipiente pentru mîncare, apă și alte obiecte transportabile.

. . . . . .

Existența grupului depindea de agonisirea zilnică a hranei, care, la rîndul ei, era în funcție de prezența îndestulătoare a animalelor și plantelor pe teritoriul de cîteva mile, aflat în raza de acțiune a oamenilor primitivi și de capacitatea bărbaților și a femeilor de a le prinde sau de a le culege. Această capacitate depindea atunci de mijloacele tehnice, care, prin forța lucrurilor, se perfecționau foarte lent. Pe de altă parte, numărul animalelor și plantelor varia mult, cîteodată în mod catastrofal. Omul ducea un mod de viață cu totul parazitar, nu știa să dirijeze natura; tot ce reușea să facă prin mijloace tehnice mai bune era doar să adîncească și să lărgească limitele parazitismului său, de care a putut să scape abia o dată cu descoperirea agriculturii. Totuși, el credea că poate să convingă și să înșele natura ca să-l ajute pe el și pe tovarășii săi de trib în vînătoarea de animale. *Magia* a fost creată ca să suplinească lacunele lăsate de mărginirea tehnicii. Făcînd din fiecare animal sau plantă utilă totemul unui anumit trib sau al unei părți a tribului, folosind idoli, simboluri și dansuri imitative, membrii primitivi ai tribului credeau că planta poate fi făcută să înflorească, animalul să se înmulțească. Aceasta a dus de asemenea la apariția schimbului de produse între diferitele grupuri totemice. Pe această bază au putut fi îmbinate într-un sistem unic complex regulile sociale privind relațiile de rudenie și împărțirea hranei și a podoabelor.

. . . . . .

De cele mai multe ori însă, adorarea lucrurilor a împiedicat gîndirea limpede, întrucît însușirile erau imaginare, cum s-a întîmplat cu *aurul*, un metal absolut inutil, căruia i s-a acordat o mare importanță.

. . . . . .

Toate miturile, în prima lor formă, trebuiau să oglindească nivelul tehnicii practice și organizării sociale din perioada respectivă; însă, dat fiind că asocierea lor cu ritualurile era socotită necesară pentru menținerea vieții tribului și, desigur, a Universului, ele se schimbau mai încet decît condițiile de viață și adeseori deveneau de neînțeles pînă la o nouă interpretare a lor în termeni mai actuali. Mitul grădinii Edenului, de exemplu, a reflectat, la început, trecerea de la vînătoare la agricultură, dar a fost folosit pentru a apăra conceptele despre tabu, despre deosebirea dintre sexe, despre caracterul vicios al cunoașterii, despre supunerea oarbă față de Dumnezeu și despre păcatul originar. Miturile, deși provenind de la diferite triburi, se contopesc ușor și ajung să for-

mere o *mitologie* comună, destul de incoerentă. Tocmai de la astfel de mituri totemice ni s-au transmis, după multe schimbări, dar cu o neîntreruptă continuitate a tradiției, nu numai *credințele* religioase, ci și *teoriile științifice*.

. . . . . .

În primul rînd, fiecare mijloc tehnic nou a lărgit domeniul din mediul înconjurător care putea fi folosit sau dirijat. Un nou tip de armă, ca, de exemplu, bolasul, complet dezvoltat încă din epoca veche a pietrei, a făcut posibilă vînarea în cîmpii deschise a animalelor iuți la fugă. Noi mijloace de muncă au avut urmări și mai importante. Hainele de blană, colibele și focul au dat omului primitiv posibilitatea de a ierna în nord. Astfel de schimbări revoluționare în tehnică au făcut cu putință ca omenirea să se răspîndească pe noi teritorii și să trăiască într-o mare densitate pe vechile teritorii.

În al doilea rînd, folosirea cu succes a unei tehnici noi, ca arderea unei păduri în vederea defrișării terenului, a schimbat în cursul unei perioade îndelungate de timp chiar mediul fizic înconjurător și a dus la apariția unor noi probleme pentru care transformarea tehnică era de necesitate vitală. Alte crize, pe care adeseori omul primitiv nu le putea deosebi de cele determinate de propria sa activitate, s-au produs prin transformări ale mediului fizic înconjurător nesubordonate omului, provocate, în primul rînd, de variațiile climei. Ambele aceste schimbări ale mediului impuneau fie plecarea din vechile teritorii, fie dezvoltarea unor mijloace tehnice noi care să corespundă noilor condiții. Fie că schimbările tehnice se produceau înăuntrul culturii, fie că îi erau impuse prin transformările petrecute în condițiile exterioare, fapt este că ele aveau loc. De altfel, după cum arată datele arheologice, în general schimbările au favorizat progresul și au permis extinderea puterii omului asupra unei părți din mediul înconjurător.

. . . . . .

Capacitatea omului de a număra și calcula, decurgînd din nevoile practice ale administrării templului, i-au fost de un folos imediat, deschizîndu-i alte posibilități: întocmirea calendarelor și dezvoltarea *astronomiei* care i-a urmat. Încă din primele timpuri, omul trebuie să fi dat o anumită atenție Soarelui, Lunii și stelelor, dar el era înclinat să se preocupe mai mult de fenomenele violente ale cerului, ca furtunile cu trăsnete și fulgere, decît de fenomenele pe deplin stabile și regulate, ca succesiunea zilelor și nopților. Un calendar așa cum îi trebuia lui era legat de Lună, în jurul căreia se formaseră multe ritualuri și mituri, dar acest calendar a stimulat la început foarte puțin dezvoltarea matematicii și astronomiei.

O dată cu apariția civilizației agricole, anotimpul a căpătat o mai mare importanță decît luna anului. În momentul în care a trebuit să se planifice o operație agricolă pe scară largă, a devenit necesar să se știe cînd să se înceapă pregătirile pentru a o efectua. Desigur că natura a dat deseori indicații destul de bune. Cea dintîi indicație, care a degenerat apoi în superstiția *augurului*, a venit de la stabilirea pe cale prac-

tică a unei asociații între păsări și anotimpuri. Cucul are însemnătate pentru că vestește primăvara. S-ar putea ca el să fi fost socotit chiar divin, din pricina credinței că ar aduce-o.

. . . . . .

Practica observațiilor efectuate în templele tuturor civilizațiilor vechi, inclusiv cele ale Americii, s-a extins mult peste nevoile calendarului. Soarele, ca regulator al anotimpurilor și aducător al recoltei, a ajuns să fie adorat ca un zeu. Luna, deși își pierduse supremația de care se bucura pe vremea cînd ocupația de bază era vînătoarea, era totuși luată în seamă, iar observațiile se extindeau și la strălucitoarele stele rătăcitoare, planetele, socotite divinități mai mici.

Toate acestea reprezentau mult mai mult decît era nevoie pentru agricultură sau chiar pentru navigație, însă între tmp calendarul și astronomia necesară pentru întocmirea lui căpătaseră o semnificație religioasă. Calendarul însuși era necesar pentru stabilirea unui sistem de sărbători religioase și mai complicate decît în trecut, a căror respectare scrupuloasă era considerată esențială pentru păstrarea ordinii în natură. Și astăzi se sărbătorește duminica, care inițial a fost *ziua Soarelui* (Sunday).

Astronomia avea și o altă întrebuințare. Studiul ei a fost legat de la început de religie. Ea se ocupa de lumea cerului, în care spiritele, mai ales cele ale regilor sacri, trăiau după moarte. La început, lumea cerului era înfățișată într-un chip foarte asemănător cu aceea pămînteană.

N. COPERNIC, *De revolutionibus (Nürnberg 1543) apud Eugeniusz Rybka, Patru, secole de dezvoltare a gîndirii copernicane*, București, Editura științifică, 1974, p. 107—108.

Am ajuns la concluzia că și eu am dreptul de a încerca, fără să mi se pună piedici, să văd dacă prin atribuirea vreunei mișcări Pămîntului nu s-ar putea găsi o altă metodă mai certă pentru explicarea rotației sferelor cerești."

Sfinte Părinte, îmi dau seama destul de clar că se vor găsi oameni care, atunci cînd vor auzi că în cărțile mele despre mișcarea sferelor Universului atribui o oarecare mișcare globului pămîntesc vor stîrni imediat o asemenea larmă încît va trebui să fiu condamnat pentru astfel de convingeri".

V. GORDON CHILDE, *Făurirea civilizației*, București, Editura științifică, 1966, p. 47; 67—69; 82; 116; 132—133.

În ciuda inferiorității relative a utilajului său natural, omul a făcut dovada adaptării sale la condițiile cele mai felurite, dovadă aproape neîntîlnită la celelalte viețuitoare. El a fost în stare să se înmulțească mai repede decît celelalte mamifere și să întreacă ursul polar, iepurele, șoimul și tigrul pe terenul lor propriu. Prin stăpînirea focului și prin teh-

nica veşmintelor şi a construcţiei, specia umană ajunge să se extindă de la cercul polar la ecuator. Datorită maşinilor şi trenului, el depăşeşte în viteză iepurii şi struţii cei mai iuţi de picior; el se urcă mai sus decît vulturul cu oricare dintre avioane, iar telescopul îl face să vadă mult mai departe decît vede şoimul. Armele lui de foc pot doborî fiare pe care nici chiar tigrul nu îndrăzneşte să le atace. E de remarcat că focul, veşmintele, maşinile, casele etc. sînt separate de trupul său. Ele sînt piese de echipament detaşabile şi mobile. Îndemînarea cerută de producerea şi utilizarea lor e transmisă nu prin ereditate, ci prin menţinere. Vehiculul transmisiunii nu e sîngele, ci limbajul şi scrierea.

Inferioritatea anatomică a omului e compensată de forma mîinii şi dezvoltarea creierului său. Datorită acestor organe, omul a putut prevedea şi întîmpina neajunsurile climei sau intemperiilor, a putut să-şi fabrice arme şi unelte pe care le mînuieşte cu mult mai multă dibăcie decît se folosesc animalele de ciocurile sau ghearele lor. S-ar putea chiar spune că putinţa de a fabrica în chip artificial înlocuitoare ale mijloacelor naturale de apărare e un fel de efect al carenţei lor.

. . . . . .

Primele instrumente răspundeau probabil unor întrebuinţări multiple şi slujeau în acelaşi timp ca arme şi ca unelte. Încetul cu încetul, experienţa i-a învăţat pe primii oameni să aleagă pietrele cele mai indicate şi să le cioplească corect. Pînă şi silexul — cea mai bună materie naturală — este greu să fie lucrat cum se cuvine, şi ne putem da singuri seama de acest lucru încercînd să lovim între ele două bucăţi, ca să obţinem o „aşchie". Cu timpul, comunităţile primitive au căpătat o tradiţie ştiinţifică, datorită căreia erau în stare să deosebească cele mai bune pietre, să recunoască locurile unde se află ele şi să le prelucreze în mod adecvat. Stăpînirea îndemînării elementare de a ciopli piatra era condiţia prealabilă executării unor operaţii mult mai felurite. La început, cea mai bună aşchie obţinută trebuia să slujească totodată drept topor, fierăstrău, străpungătoare, dăltiţă, cuţit şi răzuitoare.

Celălalt mare pas pe care omul l-a făcut ca să lărgească limitele mediului înconjurător a fost supravegherea focului. La căldura tăciunilor aprinşi, omul îndura mai uşor nopţile reci şi putea astfel să se aventureze în regiuni în care mai înainte îi fusese imposibil să pătrundă. Flăcările îi mai îngăduiau să aibă lumină noaptea, să cerceteze toate ungherele peşterilor în care se adăpostea, să ţină fiarele sălbatice la distanţă. În sfîrşit, prin fierbere a putut ingurgita substanţe pe care le-ar fi mistuit greu în stare crudă. De acum înainte, libertatea lui de mişcare nu mai era limitată la zone cu un anumit climat, iar activităţile lui nu mai depindeau în chip absolut de lumina zilei.

Prin cucerirea focului, omul îşi asigură controlul asupra unei forţe puternice şi a unor procese chimice spectaculoase. Pentru prima dată în istoria lumii, o făptură naturală înfrîngea şi îşi aservea o mare forţă naturală. Exercitarea acestei puteri i-a adus imense beneficii. Mai mult încă: prin faptul că aprindea şi stingea un foc, că-l muta oriunde voia şi că se folosea de el după plac, omul se distanţa de celelalte animale în mod revoluţionar. Partea umană din el se afirma şi devenea întrucîtva cauza lui însuşi.

Fără îndoială că, la început, omul se mulțumea să exploateze și să întrețină focurile iscate de trăznet sau de alte fenomene naturale. Această primă etapă a cuceririi focului se bazează pe observație și comparație. Ea implică o oarecare știință. A trebuit apoi ca omul să învețe care sînt efectele focului, ce „înghite" el etc. Întreținînd și apărînd flacăra, omul își lărgea și mai mult capitalul său de cunoștințe. Focul sacru (la Roma, focul vestalelor nu trebuia să se stingă niciodată) era întreținut ca un rit de numeroase popoare străvechi, cum se întîmplă și astăzi la sălbaticii moderni. După toate aparențele avem de-a face cu supraviețuirea și reminiscența unor timpuri în care omul nu știa încă să obțină focul după dorința lui.

Nu se știe în ce epocă s-a petrecut marea descoperire. Sălbaticii de azi obțin focul prin lovirea unei bucăți de piritâ sau hematitâ, prin frecarea a două bucăți de lemn sau prin căldura realizată din compresarea aerului într-un tub de bambus. Primul dintre procedee era folosit în Europa în timpul ultimei perioade glaciare. Diferitele feluri de frecare practicate de sălbaticii din zilele noastre sînt menționate în scrierile vechi. Poate că diversitatea metodelor întrebuințate pentru producerea focului dovedește că invenția s-a produs la o dată relativ tîrzie din istoria omenească, în vremea în care specia noastră începuse să se împrăștie, în grupe deosebite, pe vaste întinderi. În orice caz, faptul de a dispune în mod liber de foc a avut o importanță imensă. Astfel omul putea nu numai să controleze, dar și să provoace straniul fenomen al arderii. De aici înainte, el a devenit un creator conștient, pentru că a obține o flacără cu ajutorul unor bețișoare de lemn sau al unor bucăți de minerale este aproape ca și cum ai scoate ceva din nimic. Lucrul a avut probabil un efect exaltant asupra executantului, care trebuie să se fi simțit un creator atotputernic.

. . . . . .

De-a lungul vastei perioade a glaciațiilor, atitudinea omului față de lumea înconjurătoare n-a înregistrat nici o transformare radicală. Omul se mulțumea să ia ceea ce i se oferea, cu toate că tehnica, discernămîntul și metodele sale s-au îmbunătățit în decursul epocilor. Îndată după sfîrșitul pleistocenului, atitudinea omului — mai exact, a cîtorva comunități omenești — față de mediul ambiant a suferit o transformare, bogată în consecințe revoluționare pentru specia noastră. Din punct de vedere numeric, timpul scurs de la acea epocă încoace e o mică parte din vîrsta omenirii și a ascendenței sale hominoide. Cifra de 15 000 de ani este o evaluare în mare a perioadei postglaciare, în timp ce epoca precedentă se întinsese mai mult de 350 000 de ani. Dar în acest ultim fragment din istoria sa, omul va deveni stăpînul naturii, sau cel puțin o va putea supraveghea, colaborînd cu ea.

Etapele acestei domesticiri s-au produs treptat, iar rezultatul lor a fost cumulativ. Unele dintre ele însă, privite în perspectiva expusă în capitolul I, se manifestă prin adevărate revoluții. Prima revoluție, care a zguduit o economie în oarecare măsură receptivă, a transformat oamenii în producători activi, stăpîni pe resursele lor alimentare. Ei au început să însămînțeze, să cultive cîmpurile și să îmbunătățească recoltele

prin selecţionarea ierburilor şi a rădăcinilor comestibile, precum şi a pomilor fructiferi. De asemenea, omul a izbutit să îmblînzească unele specii de animale, oferîndu-le hrana zilnică şi protecţia sa.

. . . . . .

Între anii 6000 şi 3000 î.e.n., omul descoperă cum să întrebuinţeze forţa animalelor şi a vîntului. El inventează plugul, roata şi corabia cu pînze; pătrunde în tainele proprietăţilor fizice ale metalelor şi proceselor chimice care condiţionează topirea minereului de aramă şi se pregăteşte să pună la punct un calendar solar exact. Pe de altă parte, el concepe un întreg echipament adaptat la viaţa urbană şi deschide calea înspre o civilizaţie întemeiată pe scriere, pe tehnicile de calcul şi pe un sistem de măsuri şi greutăţi — toate acestea fiind instrumente care înlesnesc transmiterea inedită a cunoştinţelor şi fac posibilă apariţia ştiinţelor exacte. Numai în epoca lui Galilei se mai întîlneşte o asemenea acceleraţie a progresului cunoştinţelor şi o atare frecvenţă în succesiunea descoperirilor capitale.

. . . . . .

Cunoaşterea metalurgiei pare că s-a răspîndit în vechiul Orient începînd din anul 3500 î.e.n., dar metalul nu înlocuieşte decît foarte cu încetul industria pietrei. Lamele de piatră dau şi mai departe excelente instrumente agricole; silexul ajută la înjunghierea vitelor, la tăierea grîului cu secera, la jupuirea pieilor şi chiar la rasul bărbii. El se toceşte repede, dar un cuţit nou poate fi confecţionat în cîteva minute pe locurile în care se află roci de silex. Sapele de piatră şi toporaşele doboară copacii, cioplesc stîlpi sau scobesc pirogi aproape tot atît de repede şi de bine ca şi uneltele de aramă. Este nevoie numai ca lucrul să se întrerupă la intervale periodice pentru a fabrica o nouă lamă. Defectul de căpetenie al unei unelte de piatră este rapiditatea uzurii, dar acest defect nu e prea supărător atunci cînd silexul se află din abundenţă în imediată apropiere şi cînd timpul nu este prea măsurat. Iată de ce numai condiţiile geografice specifice cîmpiilor aluviale, sărace în piatră de unelte, au izbutit să convingă minţile oamenilor asupra interesului pe care-l prezenta noul material şi să răspîndească cererea de metal.

Pentru satisfacerea acestei nevoi noi a fost necesar să se îmbunătăţească mijloacele de transport. Această necesitate a împins ingeniozitatea omenească să exploateze forţa motrice a animalelor şi a vîntului. În afară de descoperirea metalului şi a tehnicilor legate de metalurgie, exploatarea acestor două surse de energie a fost condiţia prealabilă a celei de-a doua revoluţii.

Alături de forţa vîntului, întrebuinţarea forţei motrice a bovinelor şi a măgarilor a fost o etapă decisivă în exploatarea forţelor naturale. Succesul acestei forme noi de domesticire asigura omului pentru prima dată întrebuinţarea unei forţe mecanice care nu provenea din proprii săi muşchi. Această cucerire îndrepta omul spre calea cruţării trupului său de cele mai grele munci fizice; el se afla pe drumul care duce în-

spre motorul atomic, buldozer şi maşinile electronice. Prin aceasta el asimila noi principii de mecanică şi de fizică.

Animalele domestice ofereau creşcătorilor-cultivatori o forţă motrice aflată la indemîna lor, iar boul a fost probabil primul animal înjugat la plug. Înainte de aceasta era însă nevoie ca plugul să fie inventat. Modelul lui de inspiraţie a fost poate săpăliga lungă din Egiptul preistoric, plugul rudimentar întrebuinţat pînă şi în zilele noastre de către japonezi, sau ciudatul instrument agricol care mai era încă folosit în secolul trecut în Noile Hebride. Apariţia plugului înseamnă o răsturnare revoluţionară în agricultură. Aratul cu plugul aduce la suprafaţă elemente fertile care, altfel, ar avea tendinţa să se afunde mai adînc decît rădăcinile. Un plug tras de doi boi îngăduie unui om să facă infinit mai multe lucruri într-o singură zi decît face o femeie înarmată cu o simplă lopată.

WERNER HEISENBERG, *Cugetări*, apud H. Cuny, *Werner Heisenberg şi mecanica cuantică*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1969, p. 101—102.

Pe vremuri, Omul stătea faţă-n faţă cu Natura, locuită de făpturi de toate soiurile. Natura constituia un regat care trăia după propriile lui legi; Omul trebuia să se adapteze la ea, într-un fel sau altul. Astăzi trăim într-o lume aşa de complet transformată de Om, încît întîlnim pretutindeni structurile al căror autor este el.

. . . . . .

În viitor, numeroasele aparate tehnice puse la dispoziţia Omului de către Om vor fi poate tot aşa de nedespărţite de el ca cochilia, de melc, sau pinza, de păianjen. Iar aceste aparate vor constitui mai degrabă părţi ale organismului omenesc, decît părţi ale Naturii înconjurătoare.

. . . . . .

Dacă ne este îngăduit să vorbim de o imagine a Naturii conformă cu ştiinţele exacte ale timpului nostru, ar trebui să înţelegem prin ea nu atît imaginea Naturii, cît imaginea raporturilor noastre cu Natura.

W. HOLLITSCHER, *Natura în lumina ştiinţei*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1962, p. 9—10; 16; 17.

Raportul dintre om şi natură şi reprezentarea acestora în mintea omenească — imaginea naturii — se formează în procesul muncii. Această imaginea poate reda raporturile reale din natură în măsura şi în gradul în care el însuşi rezultă din munca de transformare a naturii şi este verificat prin succesele muncii.

Tocmai prin aceasta se deosebeşte raportul dintre om şi natură de raportul dintre ea şi toate celelalte fiinţe vii — animale şi vegetale. Mai mult, — tocmai prin aceasta omul se deosebeşte de natură şi se separă de ea, istoria socială ridicîndu-se astfel deasupra istoriei natu-

rale. (Aceasta din urmă s-a desfăşurat spontan, cealaltă a fost făurită de om.) Istoria societăţii şi istoria naturii sînt organic legate între ele, ambele se dezvoltă în mod legic.

Istoria dezvoltării materiei a atins o treaptă principial nouă, cînd omul, prin muncă, s-a ridicat deasupra animalului, ieşind din regnul animal. Începînd din această epocă, societatea umană, deşi a luat naştere în mod firesc din natură, se află totuşi în opoziţie cu natura, pe care o transformă şi o reflectă în gîndire, cuprinzînd-o şi pătrunzînd-o cu înţelegerea sa.

Prin activitatea sa de producţie omul transformă natura, exercită asupra ei o influenţă activă. Şi tot în procesul muncii el îşi formează şi o imagine a naturii: imaginea unei lumi înconjurătoare transformată prin muncă se reflectă în creierul lui, care şi el se transformă datorită muncii. Astfel, munca omului determină în fiecare etapă imaginea naturii ce se formează în creierul omului. Activitatea practică de bază a omului este producţia materială: producţia socială de bunuri materiale prin utilizarea de mijloace de muncă create de el însuşi.

Imaginea pe care şi-o formează oamenii despre natură depinde, în primul rînd, de nivelul producţiei materiale. Dar şi celelalte forme de activitate socială influenţează această imagine. Cu cît sînt mai cuprinzătoare producţia şi activitatea socială în genere, cu atît este mai cuprinzător şi tabloul naturii.

. . . . . .

De cînd omul a început să aibă o atitudine conştientă, omenească, faţă de natură, alături de cunoştinţe concrete şi generale întemeiate, au apărut şi anumite generalizări neîntemeiate. Cunoaşterea incompletă a naturii era „completată“ cu presupuneri, înţelegerea realităţii se împletea cu iluziile. Asemenea generalizări neîndreptăţite şi, de obicei, înşelătoare, le numim speculaţii. Sistemele idealiste de filozofie a naturii sînt pline de asemenea reflecţii speculative, ale căror origini le putem găsi în preistorie.

. . . . . .

Printre reprezentările străvechi, care au avut o deosebit de importantă contribuţie la formarea concepţiilor idealiste despre natură, se află acelea pe care şi le-au format oamenii societăţii primitive despre vis şi despre moarte. Datorită lor s-a ajuns ca naturalului să i se opună supranaturalul.

RENÉ TATON (sub conducerea), *Istoria generală a ştiinţei*, vol. II, Ştiinţa modernă, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1971, p. 214—215.

LUMEA — SISTEM DE FORŢE. Aşa stăteau lucrurile la începutul secolului al XVII-lea. Ştim însă că mobilismul cîştigase de acum partida şi mai ştim că savanţii vor începe să se ocupe de fenomene. Urmarea va fi că în aceste speculaţii, care rămîneau nişte viziuni ale spiritului, va fi introdusă realitatea lucrurilor.

Și în acest proces Gilbert ocupă un loc aparte. Fără îndoială, el nu spune nimic despre o mișcare a Pămîntului în jurul Soarelui, dar ca și Copernic, el pune Pămîntul să se rotească în jurul axei proprii și — ceea ce n-a făcut Copernic — caută o cauză *fizică* a acestei rotații. Pentru el, Pămîntul este un magnet și socotește — unica greșeală pe care i-o reproșează Galilei — că ceea ce îl face să se rotească este propria lui forță magnetică. Afară de aceasta, fiind înzestrat cu doi poli magnetici, Pămîntul devine o realitate fizică în centrul unui sistem de forțe, ceea ce înseamnă un program imens față de cinematica lui Copernic.

Kepler, adevăratul întemeietor al heliocentrismului științific, vede și el în planete și în Soare niște magneți. El depășește însă cu mult intuițiile lui Gilbert, construind, în sfîrșit, „un sistem solar", cu forțe motrice — de atracție și magnetice — și descrie mișcări corecte. Pentru a ajunge la aceasta, el a trebuit — cu prețul cîtor scrupule și eforturi! — să rupă, în sfîrșit, cu vechea magie a mișcării circulare, ceea ce a insemnat nu numai o izbîndă a calculului, ci și prăbușirea unei dogme seculare. În plus, deși spațiul său rămîne finit și limitat de sfera fixelor, nu mai este vorba de un spațiu calitativ: în el nu mai există „locuri naturale", toate „locurile" sînt echivalente. Și în această privință, progresul tehnicii implica o nouă viziune a lucrurilor.

VIII. FACTORI, FORME ŞI METODE ALE EDUCAŢIEI MATERIALIST-ŞTIINŢIFICE ŞI UMANIST-REVOLUŢIONARE

Programul Partidului Comunist Român de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism, în: *Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român*, Bucureşti, Editura politică, 1975, p. 709—710.

În activitatea politico-educativă se va demonstra ştiinţific netemeinicia concepţiilor idealiste şi limitele altor filozofii. Se va desfăşura o largă activitate de clarificare politico-ideologică a maselor, de formare a concepţiei lor filozofice materialist-dialectice şi istorice, a unor convingeri ştiinţifice privind materialitatea lumii înconjurătoare. Însuşirea concepţiei ştiinţifice despre lume, dezvoltarea conştiinţei socialiste a maselor constituie un factor esenţial al edificării societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi trecerii la comunism. Activitatea ideologică şi politico-educativă a partidului are în vedere că teoria revoluţionară a materialismului dialectic şi istoric este menită să ajute nu numai la cunoaşterea lumii, ci şi la înarmarea întregului partid, a militanţilor săi, a tuturor membrilor partidului cu cunoştinţele necesare desfăşurării acţiunii conştiente de transformare a societăţii.

Program de măsuri pentru aplicarea hotărîrilor Congresului al XI-lea al partidului şi ale Congresului educaţiei politice şi al culturii socialiste, în domeniul muncii ideologice, politice şi cultural-educative, în: *Munca de partid Nr. 10/1976*, p. 25, 26, 27, 28—29, 36—38, 39, 42, 45—46.

1. Îmbunătăţirea organizării şi conducerii unitare a activităţii politico-ideologice şi cultural-educative

În vederea îmbunătăţirii organizării şi conducerii unitare a activităţii politico-ideologice şi cultural-educative, atragerii în sfera educativă a tuturor oamenilor muncii, a tineretului de toate vîrstele, se prevede:

— **Crearea consiliilor de educaţie politică şi cultură socialistă, ca organisme de partid şi de stat** la nivelul judeţelor şi al municipiului Bucureşti, al oraşelor, comunelor, întreprinderilor şi instituţiilor, care, sub conducerea organelor şi organizaţiilor de partid, vor organiza unitar întreaga activitate de educaţie ideologică, politică, cultural-artistică, de răspîndire a ştiinţei desfăşurată în întreprinderi, instituţii cultural-artistice şi de învăţămînt, case de cultură, cluburi, cămine culturale, bi-

blioteci, muzee etc., antrenînd în acest scop mase cît mai largi de oameni ai muncii.

Consiliile elaborează programe unitare anuale în domeniul propagandei, al muncii politice şi cultural-educative de masă şi al activităţii educative în şcoli şi facultăţi, studiază şi generalizează experienţa înaintată în vederea perfecţionării continue a formelor şi metodelor muncii politice şi cultural-educative, acţionează pentru îndeplinirea hotărîrilor Congresului al XI-lea, a sarcinilor stabilite de Congresul educaţiei politice şi al culturii socialiste, a indicaţiilor secretarului general al partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu.

Consiliile de educaţie politică şi cultură socialistă vor fi conduse de secretarii cu propaganda sau adjuncţi ai secretarilor care se ocupă de aceste probleme şi vor cuprinde reprezentanţi ai organizaţiilor de partid, de stat, de masă şi obşteşti, ai consiliilor oamenilor muncii ale naţionalităţilor conlocuitoare.

. . . . . .

2. Organizarea învăţământului politico-ideologic

Învăţământul politico-ideologic de partid se organizează sub conducerea comitetelor de partid, în mod diferenţiat, pe bază de programe cuprinzînd problemele fundamentale, de actualitate ale politicii interne şi externe a partidului şi statului nostru, al dezvoltării economico-sociale a patriei, ale făuririi societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintării României spre comunism.

Învăţământul politico-ideologic de partid are următoarea structură:

— **Probleme fundamentale ale activităţii de partid şi de stat.**

— **Socialismul ştiinţific şi problemele dezvoltării economico-sociale a României.**

— **Probleme ale materialismului dialectic şi istoric şi ale rolului ştiinţei şi tehnicii în progresul economico-social al ţării.**

— **Universitatea politică şi de conducere** ca formă superioară de pregătire a activului de partid.

Studiul se va desfăşura pe baza aceleiaşi programe de învăţămînt pentru care se optează la începutul anului de învăţămînt.

La toate cursurile se va asigura o mare varietate de teme, urmînd ca organizaţiile de partid, în funcţie de condiţiile concrete, să aleagă, în mod diferenţiat, pentru fiecare categorie de oameni ai muncii temele cele mai corespunzătoare.

În judeţele în care alături de români locuiesc şi oameni ai muncii aparţinînd naţionalităţilor conlocuitoare, învăţămîntul politico-ideologic, cît şi informarea politică se vor putea organiza şi **în limba maternă a acestor naţionalităţi.**

În toate formele de învăţămînt se va pune un accent deosebit pe participarea activă la discuţii şi dezbateri a tuturor cursanţilor. De asemenea, se va folosi o gamă largă de materiale ilustrative, demonstrative: grafice, diagrame, fotografii, hărţi, planşe, diafilme, diapozitive, filme etc.

Învățămîntul politico-ideologic al U.T.C. se organizează **diferențiat,** pe categorii de tineri, asigurînd pe parcursul anilor de studiu cunoașterea temeinică a orientărilor și sarcinilor fundamentale stabilite prin Programul P.C.R. pentru tînăra generație.

. . . . . .

În învățămîntul politico-ideologic de masă, pentru desfășurarea căruia se vor folosi cluburile, căminele culturale, casele de cultură etc., se va acorda atenție folosirii unor forme vii de pregătire: întrebări, răspunsuri, expuneri ilustrate cu mijloace audiovizuale etc.

— **Propaganda prin conferințe politico-ideologice** se desfășoară prin **activitatea lectorilor Comitetului Central al Partidului Comunist Român,** precum și a **lectorilor comitetelor județene, municipale, orășenești și ai comitetelor de partid din marile unități economice asimilate cu cele orășenești.**

. . . . . .

3. Cabinetele județene pentru activitatea ideologică și politico-educativă

Cabinetele județene de partid se reorganizează sub denumirea de **cabinete județene pentru activitatea ideologică și politico-educativă.** Ele sînt instituții ale comitetelor județene de partid prin intermediul cărora consiliile de educație politică și cultură socialistă îndrumă activitatea de pregătire politico-ideologică a cadrelor de partid și de stat, activitatea de educație politică și materialist-științifică a maselor.

Cabinetele județene pentru activitatea ideologică și politico-educativă sînt organizate pe colective după cum urmează:

— Colectivul pentru problemele propagandei, ale învățămîntului politico-ideologic de partid;

— Colectivul pentru problemele Universității politice și de conducere (se organizează pe catedre);

— Colectivul pentru problemele învățămîntului politico-ideologic organizat de U.T.C.;

— Colectivul pentru problemele predării științelor sociale;

— Colectivul pentru problemele educației materialist-științifice;

— Colectivul pentru problemele politicii externe a partidului și statului;

— Colectivul pentru problemele de metodică și informare documentară și material didactic.

Actualele cabinete municipale și orășenești de partid (și ale comitetelor de partid ale sectoarelor din Capitală) se reorganizează sub denumirea de **Cabinete municipale (de sector) pentru activitatea ideologică și politico-educativă.** Ele își vor desfășura activitatea în profil teritorial, organizîndu-se în funcție de condițiile concrete locale, după aceleași principii după care se organizează și activează cabinetele județene.

Actualele cabinete de științe sociale și punctele de informare și documentare politico-ideologică și de răspîndire a cunoștințelor științi-

fice de pe lîngă comitetele de partid orășenești, comunale, din unități economico-sociale și de învățămînt se reorganizează sub denumirea de **Puncte de documentare politico-ideologice.** Ele vor fi conduse de organele de partid respective și vor fi îndrumate metodologic de cabinetele județene și municipale pentru activitatea ideologică și politico-educativă.

. . . . . .

4. Îmbunătățirea activității așezămintelor culturale

— **Activitatea desfășurată de așezămintele culturale** va urmări ridicarea nivelului politico-ideologic al oamenilor muncii, cultivarea patriotismului revoluționar și a solidarității internaționale, promovarea principiilor eticii și echității socialiste, lărgirea orizontului de cunoștințe profesionale, științifice și de cultură generală, stimularea și intensificarea creației și mișcării artistice de masă, dezvoltarea și valorificarea tot mai largă a artei populare.

— **Conducerea și organizarea așezămintelor culturale.** Casele de cultură, cluburile, căminele culturale, bibliotecile își vor întocmi programe de activitate corespunzător condițiilor și cerințelor specifice locale, asigurînd îmbinarea cît mai armonioasă a activității productive a oamenilor cu viața cultural-artistică, petrecerea plăcută și educativă a timpului liber. Un accent deosebit se va pune pe acțiunile care se adresează direct tineretului.

— Pentru intensificarea activității așezămintelor culturale vor fi mobilizate toate forțele existente în localități, realizîndu-se o conlucrare strînsă a activiștilor, intelectualilor, maselor largi ale celor ce muncesc și, pe această bază, crearea unei ample mișcări populare în domeniul educației și culturii.

— În cadrul comitetelor județene de cultură și educație socialistă se vor crea colective însărcinate cu asigurarea unei mai bune coordonări a activității educative desfășurate în așezămintele culturale.

— Se vor reorganiza revistele „Îndrumătorul cultural", „Művelődés" și „Volk und Kultur", astfel încît ele să joace un rol important în activitatea așezămintelor culturale și în îndrumarea maselor care participă la viața cultural-artistică. Se va profila o revistă pentru problemele activității cluburilor și caselor de cultură orășenești, ale activității cultural-artistice desfășurate de oamenii muncii din industrie.

Căminele culturale sînt organizate în fiecare comună în subordinea consiliilor populare comunale. Ele desfășoară o activitate cultural-educativă permanentă și organizează filiale în satele componente ale comunei. În căminele culturale funcționează formații artistice și cercuri de creație, se fac de două-trei ori pe săptămînă proiecții cinematografice și se organizează principalele acțiuni cultural-educative din comune și sate.

Casele de cultură sînt organizate în localitățile urbane (municipii, orașe, centre muncitorești, stațiuni balneoclimaterice), în subordinea consiliilor populare, a sindicatelor, a organizațiilor U.T.C. și studențești și a Ministerului Apărării Naționale. Ele desfășoară o activitate cultural-educativă permanentă și complexă, trebuind să aibă cel puțin o

universitate cultural-științifică, cîte o formație corală, de teatru, de dansuri, o brigadă artistică, trei-patru cercuri artistice și tehnico-aplicative. La casa de cultură se organizează stagiuni și turnee ale altor formații artistice (profesioniste și de amatori), precum și proiecții cinematografice.

Casa de cultură poate avea una sau mai multe filiale în cartierele în care există condiții corespunzătoare.

Cluburile au sarcina de a desfășura o activitate cultural-educativă permanentă în întreprinderi și instituții, în municipii și orașe. Ele sînt conduse de sindicate, U.T.C. și organizațiile cooperatiste. În cadrul lor funcționează formații artistice și cercuri de creație, se prezintă proiecții cinematografice și se organizează acțiuni de educație politică, ideologică, profesională, științifică, de dezvoltare a conștiinței socialiste a oamenilor muncii.

Bibliotecile aparțin consiliilor populare și sînt publice (naționale, județene, municipale, orășenești și comunale), școlare și cu caracter special. Activitatea bibliotecilor comunale va fi îndrumată de conducerile școlilor coordonatoare. În satele aparținătoare comunei, servirea populației cu carte urmează să fie preluată de bibliotecile școlilor de cultură generală.

. . . . . .

5. Îmbunătățirea activității muzeelor

— **Muzeele de științele naturii, de istoria tehnicii și științei** vor prezenta materialul de care dispun în lumina tezelor de bază ale filozofiei materialist-dialectice cu privire la materialitatea și cognoscibilitatea universului.

Punînd în evidență realizările științei în domeniile biologiei, fizicii, chimiei etc., muzeele vor sublinia rolul hotărîtor al omului în transformarea creatoare a naturii, a propriei sale existențe, în menținerea echilibrului natural și ocrotirea mediului înconjurător.

. . . . . .

6. Îmbunătățirea activității mijloacelor de informare de masă

Presa, radioteleviziunea își vor intensifica activitatea pe linia sporirii contribuției lor la educarea politico-ideologică și culturală, creșterea conștiinței socialiste a maselor, la transpunerea în practică a principiilor și normelor eticii și echității socialiste, formarea omului nou, la dezvoltarea dragostei față de patrie și partid, a frăției dintre oamenii muncii români, maghiari, germani și de alte naționalități. Mijloacele de informare de masă vor asigura o mai bună reflectare a actualității politice, economice, sociale și culturale a țării, precum și a evenimentelor de peste hotare.

Vor fi editate pagini speciale, înființate rubrici permanente și emisiuni de radio și televiziune pentru generalizarea experienței înaintate

în toate domeniile de activitate și, îndeosebi, în economie, pentru stimularea aplicării cuceririlor științei și tehnicii în producție. Redacțiile ziarelor și revistelor, radioteleviziunea vor lua măsuri pentru a asigura întregii lor activități un grad mai înalt de combativitate, o mai strînsă legătură cu viața, activitatea și preocupările oamenilor muncii.

. . . . . .

7. Răspîndirea cunoștințelor științifice și tehnice

Obiectivele activității de răspîndire a cunoștințelor științifice și tehnice vor fi următoarele:

— consolidarea concepției științifice, materialist-dialectice despre lume și viață, ridicarea nivelului general de cunoaștere al maselor; cultivarea sistematică a valorilor filozofice, sociale și umane fundamentale pentru societatea noastră; formarea unei atitudini cetățenești înaintate, bazată pe cultul muncii, grija pentru dezvoltarea și apărarea proprietății obștești; combaterea manifestărilor, retrograde, mistice, a concepțiilor idealiste; înflorirea multilaterală a personalității umane.

Se vor lua următoarele măsuri organizatorice:

— intensificarea **coordonării de către consiliile F.D.U.S.** a activității de răspîndire a cunoștințelor științifice și tehnice; **antrenarea mai activă** a tuturor organizațiilor de masă la realizarea sarcinilor în acest domeniu; **constituirea Comisiei de coordonare a activității societăților oamenilor de știință** pe lîngă C.N.S.T., în scopul atragerii întregii intelectualități la elaborarea programelor de acțiune și la răspîndirea în mase a valorilor științei și tehnicii; îmbunătățirea sistemului de pregătire a lectorilor și propagandiștilor științei și tehnicii; **concentrarea la o singură editură a producției de carte destinată popularizării științei și tehnicii** și inițierea unor colecții de broșuri; intensificarea contribuției presei și radiotelevisiunii la popularizarea cunoștințelor științifico-tehnice; **realizarea unui fond de filme documentar-științifice** în problemele majore ale formării concepției științifice despre lume; editarea unui număr sporit de materiale documentare în sprijinul acestei activități; **îmbunătățirea dotării cu aparatură de practică culturală** a instituțiilor culturii de masă; **realizarea unor truse de experiențe** la îndemîna membrilor diferitelor cercuri tehnico-științifice; creșterea numărului de **planetarii și puncte astronomice; sporirea numărului de „case ale tehnicii", „case ale inovatorului" și cluburi tehnico-științifice",** mai buna utilizare a tuturor spațiilor destinate activității cultural-educative.

Perfecționarea formelor de răspîndire a cunoștințelor științifice și tehnice:

— **casele de cultură, căminele culturale și cluburile** vor intensifica activitatea de răspîndire a cunoștințelor științifice și tehnice; **universitățile cultural-științifice** vor fi generalizate în toate localitățile urbane și centrele rurale și vor cuprinde obligatoriu în programele lor cursuri științifice, cursuri de istorie, cultură și civilizație românească și cursuri

tehnice; **muzeele de ştiinţă, observatoarele, planetariile, casele memoriale ale oamenilor de ştiinţă** vor include în programele lor forme active de investigaţii ştiinţifice; **brigăzile ştiinţifice** vor asigura informarea operativă a populaţiei cu privire la problemele majore ale progresului ştiinţific şi tehnic, ale legislaţiei, ale filozofiei; **lectoratele tehnice vor** informa operativ şi vor dezbate cu muncitorii, maiştrii şi tehnicienii problemele tehnologice de care depinde realizarea planurilor de producţie anuale şi de perspectivă: **cercurile aplicative** vor funcţiona ca forme principale de stimulare a interesului oamenilor muncii pentru îmbogăţirea cunoştinţelor lor tehnico-ştiinţifice, a capacităţii lor creatoare, a orientării acesteia spre rezolvarea problemelor prioritare ale economiei naţionale; **formele emulative** vor stimula interesul pentru creşterea măiestriei profesionale a maselor de oameni al muncii, prin extinderea concursurilor şi olimpiadelor pe meserii.

Legea educaţiei şi învăţământului, p. 3—4, 5—6, 7, 31, 33—34.

Programul Partidului Comunist Român de edificare a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism stabileşte, ca obiective fundamentale ale învăţământului, pregătirea multilaterală a cadrelor necesare tuturor domeniilor de activitate, în strînsă legătură cu cerinţele producţiei de bunuri materiale şi spirituale, formarea şi educarea omului nou, perfecţionarea continuă a pregătirii profesionale, ştiinţifice şi tehnice a oamenilor muncii, asigurarea condiţiilor pentru dezvoltarea şi afirmarea capacităţilor creatoare ale membrilor societăţii, ridicarea nivelului general de cultură şi cunoaştere al poporului.

Învăţământul are misiunea de a asigura însuşirea de către tinerele generaţii a cunoştinţelor ştiinţifice, tehnice şi culturale, a deprinderilor necesare exercitării unor profesii utile societăţii, formarea lor în spiritul concepţiei materialist-dialectice şi istorice despre natură şi societate, al umanismului socialist, al ideologiei şi politicii Partidului Comunist Român, al principiilor eticii şi echităţii socialiste, cultivarea în rîndurile acestora a dragostei faţă de patrie, partid şi popor, faţă de idealurile de pace şi progres social.

Învăţământul are datoria de a asigura tuturor tinerilor, indiferent de specializarea pe care şi-o aleg, o temeinică pregătire în ştiinţele fundamentale, fără de care nici un specialist nu-şi poate îndeplini la nivel corespunzător sarcinile încredinţate, precum şi însuşirea concepţiei revoluţionare despre lume, cunoaşterea istoriei şi culturii patriei.

Capitolul I

Principii generale

Art. 1. — Învăţământul — factor principal de cultură şi civilizaţie, de educare a omului nou — asigură înfăptuirea politicii partidului şi statului privind pregătirea cadrelor pentru toate domeniile activităţii eco-

nomice și sociale pe baza celor mai noi cuceriri ale științei și tehnicii, ale cunoașterii umane, formarea și dezvoltarea conștiinței socialiste a tineretului, creșterea unor generații temeinic pregătite pentru muncă și viață, devotate patriei, partidului și poporului, cauzei socialismului și comunismului.

Prin înfăptuirea obiectivelor și sarcinilor sale, învățămîntul contribuie la ridicarea continuă a nivelului de pregătire profesională, de cultură și conștiință al întregului popor, la progresul general al societății.

Art. 2. — Cetățenii Republicii Socialiste România au dreptul la învățătură, fără deosebire de naționalitate, rasă, sex sau religie și fără orice altă îngrădire ce ar putea constitui o discriminare.

Fiecărui cetățean îi este asigurat accesul la toate gradele și formele de învățămînt, în raport de nevoile dezvoltării economice și sociale a țării, precum și de dorința și aptitudinile sale.

Art. 3. — Învățămîntul în Republica Socialistă România este învățămînt de stat.

Școala este despărțită de biserică. Confesiunile, congregațiile sau comunitățile religioase pot organiza, în condițiile prevăzute de lege, școli pentru pregătirea personalului de cult.

Art. 12. — Prin întregul său conținut, procesul instructiv-educativ din învățămîntul de toate gradele trebuie să asigure:

a) un înalt nivel de pregătire științifică, tehnică și culturală, policalificarea și pregătirea în profile largi a elevilor și studenților, astfel încît, după absolvire, să se integreze rapid și eficient în procesul de producție și în activitatea socială, să îndeplinească în cele mai bune condiții obligațiile ce le revin și, atunci cînd este necesar, să poată trece de la o specialitate sau activitate la alta;

b) însușirea de către elevi și studenți a politicii și ideologiei Partidului Comunist Român, a socialismului științific, a concepției materialist-dialectice și istorice despre lume și viață, formarea de oameni înaintați, constructori activi ai socialismului și comunismului.

Capitolul IV

Bazele generale ale educației și învățămîntului

SECȚIUNEA 1.

Pregătirea profesională, științifică și culturală

Art. 111. — Întreaga activitate desfășurată în învățămîntul de toate gradele pentru formarea tineretului pentru muncă și viață, pregătirea profesională, științifică și culturală, de studiere și însușire a științei și culturii înaintate trebuie să se bazeze pe concepția științifică, revoluționară a materialismului dialectic și istoric.

Art. 116. — Prin întregul său conținut, procesul de învățămînt trebuie să contribuie la educarea elevilor și studenților în sprijinul concepției revoluționare a clasei muncitoare, la formarea în rîndurile acestora a unei gîndiri științifice, creatoare, a capacității de a acționa în concor-

dantă cu cerințele dezvoltării economiei, științei și culturii, ale progresului social, de a manifesta o atitudine intransigentă față de tot ceea ce este învechit și retrograd.

Art. 117. — Toți tinerii, indiferent de specializarea pe care și-o aleg și de domeniul în care vor lucra, trebuie să posede temeinice cunoștințe sociale și politice pentru a putea participa activ la edificarea noii societăți, la conducerea întregii vieți economice și sociale.

În acest scop, în întregul învățămînt, odată cu disciplinele științifice fundamentale, de cultură generală și de specialitate, se studiază discipline istorice, economice, filozofice și social-politice.

Art. 118. — Predarea științelor sociale se realizează pe baza Programului Partidului Comunist Român, a ideologiei și politicii sale, a materialismului dialectic și istoric și a principiilor socialismului științific, a celor mai noi realizări ale practicii revoluționare și cunoașterii umane.

Art. 119. — Studul științelor sociale are menirea să asigure însușirea de către tinerele generații a ideologiei și politicii partidului, să contribuie la cultivarea în rîndurile acestora a trăsăturilor conștiinței socialiste, a idealurilor și convingerilor comuniste, la formarea lor ca militanți activi pentru progresul și prosperitatea patriei, pentru triumful idealurilor de pace, libertate și dreptate socială în lume.

Predarea științelor sociale trebuie să asigure cunoașterea de către elevi și studenți a trecutului de luptă al partidului și poporului nostru, a perspectivelor de dezvoltare a României, însușirea unor temeinice cunoștințe economice, social-politice și filozofice, înțelegerea legilor obiective ale dezvoltării sociale, a proceselor și fenomenelor care au loc în natură și societate.

Științele sociale trebuie să contribuie la formarea și dezvoltarea spiritului combativ al elevilor și studenților față de ideile și teoriile neștiințifice, mistice, față de orice influențe străine concepției comuniste despre lume și viață.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Cuvîntare la încheierea dezbaterilor privind dezvoltarea învățămîntului de cultură generală, profesional, tehnic și superior în Republica Socialistă România*, în: *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 3, București, Editura politică, 1969, p. 171—174.

Cînd vorbim de rolul important pe care îl au învățătorul, profesorul în educarea copiilor, nu trebuie să limităm acest rol numai la predarea cunoștințelor la orele de curs, ci să înțelegem întreaga activitate de educare a copiilor. Consider că e necesar să analizăm temeinic lucrurile din acest punct de vedere, să punem mai bine în valoare experiența pe care o avem în privința aceasta. Sînt aici tovarăși care cunosc această experiență și cred că e bine s-o promovăm ca pe o îndatorire didactică fundamentală.

S-a vorbit în plenară despre felul cum se predau unele discipline filozofice, ideologice din învățămînt. Am relevat mai înainte unele neajunsuri pe care le mai avem în această privință. Înarmarea elevilor din învățămîntul mediu și a studenților, îndeosebi, cu temeinice cunoștințe filozofice și ideologice constituie una din cerințele fundamentale ale dezvoltării unui învățămînt modern în țara noastră. Desigur, tovarăși, în

această privință un rol important au, în primul rînd, cadrele care predau științele sociale; dar aceasta nu este o obligație care ține numai de domeniul lor de activitate. Problema conținutului ideologic al învățămîntului nostru este și trebuie să fie o problemă a conducerii universităților și institutelor de învățămînt superior. Nu numai în filozofie sau în orice altă disciplină socială, ci în întregul proces de învățămînt trebuie să se reflecte concepția noastră filozofică despre lume și viață, materialismul dialectic și istoric. În mod deosebit aceasta trebuie să se manifeste la universitate — care, prin natura sa, este un focar al științelor umaniste, al propagării materialismului dialectic. Dar, din păcate, întîlnim aici, chiar la catedrele de științe sociale, unele confuzii ideologice, concepții greșite, față de care nu numai că nu se ia atitudine, dar există toleranță și îngăduință. Să nu uităm nici un moment că asemenea concepții, care servesc forțelor reacționare și imperialiste, mai există, că ele mai pătrund din afară și sînt preluate și la noi sub diferite forme. Consider că este necesar să luăm măsuri hotărîte spre a face ca învățămîntul nostru superior să fie un focar de luptă împotriva a tot ceea ce este retrograd și învechit, împotriva tuturor concepțiilor idealiste, mistice, reacționare. Cadrele care predau marxism-leninismul, toate cadrele didactice din întregul nostru învățămînt au îndatorirea să militeze activ pentru educarea tineretului în spiritul concepției despre lume și societate care stă la baza politicii partidului nostru. Învățămîntul nostru este un valoros instrument de educare în mîinile societății socialiste și, în consecință, trebuie să promoveze, prin întreaga sa activitate, concepția noastră, ideologia noastră.

Așa cum am mai subliniat și cu alte prilejuri, coexistența pașnică între state nu înseamnă de fel coexistență și cu concepțiile burgheziei, nu înseamnă renunțarea la lupta ideologică pentru promovarea materialismului dialectic și istoric, ci, dimpotrivă, impune intensificarea eforturilor pentru triumful marxism-leninismului, al filozofiei noastre. Promovarea largă a ideologiei noastre este o sarcină a tuturor conducerilor instituțiilor de învățămînt, a tuturor celor care lucrează în acest sector pînă la profesorul universitar, la rector, la ministrul învățămîntului. Analizarea rezultatelor activității acestor cadre trebuie judecată în contextul rezultatelor generale obținute în ridicarea nivelului științific și tehnic al învățămîntului, în promovarea concepției noastre materialist-dialectice, în formarea și educarea generației noi și educarea generației noi și situarea ei pe poziții active de luptă împotriva a tot ceea ce este învechit și servește forțelor reacționare, imperialismului. Tot ceea ce am înfăptuit în acești ani de construcție socialistă s-a realizat sub conducerea partidului nostru marxist, care are la bază concepția revoluționară despre lume; am învins tocmai pentru că în întreaga noastră politică, în întreaga noastră activitate ne-am condus și ne conducem după această ideologie. Promovarea cu consecvență a acestei concepții constituie, în continuare, garanția victoriei noastre în lupta pentru construcția socialismului și comunismului!

Nu putem și nu trebuie să acceptăm nici un fel de concesie, sub nici o formă, față de confuzii sau concepții străine idealurilor noastre. Mă refer la concesii de ordin ideologic. Partidul nostru nu admite sub nici o formă măsurile administrative în lupta ideologică; combătînd abu-

zurile și diferitele practici străine care au avut loc în trecut, partidul nostru nu slăbește, ci, dimpotrivă, sporește preocuparea pentru lupta ideologică; va trebui să militäm neîncetat, cu toată stăruința, pentru promovarea concepției noastre despre lume și viață.

Desigur, noi acordăm o mare atenție tradițiilor progresiste minunate pe care le-a acumulat de-a lungul istoriei sale poporul român. Dar, preocupîndu-ne de cultivarea respectului și dragostei pentru aceste tradiții, valorificîndu-le, preluînd de la ele tot ceea ce este bun și servește mersului nostru înainte, nu trebuie să uităm nici un moment că în trecut au existat în țara noastră — și nici nu puteau să nu existe — și concepții retrograde, reacționare, care au servit claselor asupritoare. Față de toate acestea trebuie să luăm poziție hotărîtă.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Expunere cu privire la programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității ideologice, ridicarea nivelului general al cunoașterii și educația socialistă a maselor, pentru așezarea relațiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste și comuniste*, în: *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, București, Editura politică, 1972, p. 663—664, 672.

Întregul sens al măsurilor privind activitatea politică-ideologică este de a asigura afirmarea tot mai puternică în viață a principiilor comuniste, de a învăța să muncim și să trăim în spiritul acestor principii. Fără îndoială că aceasta nu se poate realiza printr-o hotărîre, că necesită o muncă foarte îndelungată și perseverentă în toate sectoarele de activitate.

Adeseori, deficiențele existente în activitatea noastră ideologică, politică și cultural-educativă, fenomenele negative care apar în viața socială, în comportamentul unor oameni se încearcă a fi justificate prin teza despre rămînerea în urmă a conștiinței față de dezvoltarea vieții materiale. A accepta o asemenea justificare pentru lipsurile noastre înseamnă a încuraja o atitudine pasivă, defetistă, cu profunde repercusiuni negative asupra dezvoltării societății. Noi, comuniștii, studiem legile sociale obiective nu pentru a adopta o poziție fatalistă față de acestea, ci, dimpotrivă, pentru ca, înțelegînd sensul lor, să putem acționa în interesul progresului social, în interesul oamenilor, al victoriei socialismului și comunismului. Fără a nega cîtuși de puțin rolul esențial al forțelor de producție în dezvoltarea societății, noi pornim de la teza, de asemenea marxistă, că la rîndul ei conștiința poate exercita o puternică înrîurire asupra mersului înainte al societății, că ideile înaintate, cucerind masele, devin o uriașă forță materială a progresului. Tocmai animați de această convingere dorim să intensificăm activitatea ideologică, politică și cultural-educativă, eforturile pentru ridicarea conștiinței socialiste a oamenilor muncii.

. . . . . .

Va trebui să ne gîndim la organizarea unei acțiuni de masă în vederea răspîndirii cunoștințelor științifice; formarea unei concepții înaintate despre viață nu se poate realiza fără cunoașterea cuceririlor științei,

începînd cu apariția vieții pe pămînt, întregul proces de formare a omului, de dezvoltare a societății și a diferitelor concepții filozofice și terminînd cu noile descoperiri ale științei moderne. Se pare că va fi necesar să înființăm un organism ințelept special care să se ocupe de răspîndirea cunoștințelor științifice în rîndul maselor largi populare.

La baza întregului proces educativ de formare a omului nou trebuie să stea însă munca, învățămîntul, știința, ca factori primordiali ai activității umane, ai progresului societății omenești.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Cuvîntare la consfătuirea cadrelor didactice care predau științele sociale în învățămîntul superior*, op. cit., vol. 7, p. 828—829.

Așa cum am mai arătat și în alte împrejurări, partidul și statul nostru dau o înaltă prețuire rolului școlii, considerînd-o principalul factor de cultură și civilizație al națiunii. Alături de celelalte mijloace și forme educative care acționează în cadrul societății, școala are un rol primordial în formarea concepției noi despre viață și lume a tinerei generații, în educarea comunistă a tineretului. Școlii îi revine înalta misiune de a sădi în conștiința generațiilor noi idealurile nobile ale socialismului și comunismului, înaltul spirit de responsabilitate față de interesele supreme ale societății, față de cauza fericirii poporului și a patriei noastre socialiste. Școala este chemată să plămădească trăsăturile politico-morale înaintate ale tineretului nostru, să modeleze fizionomia omului nou, constructor al socialismului și comunismului, cu un larg orizont de gîndire, cunoaștere și înțelegere, cu o bogată viață spirituală, cu o etică superioară. Datoria școlii este de a pregăti tineretul pentru a participa activ la munca eroică desfășurată de întregul popor pentru edificarea societății socialiste multilateral dezvoltate și, totodată, pentru a putea face mai departe această operă, pentru făurirea societății comuniste în România. Aceasta face ca activitatea educativă desfășurată în cadrul școlii să aibă o însemnătate crucială pentru existența societății noastre, pentru ziua de mîine a țării, pentru soarta însăși a națiunii noastre socialiste.

Este de înțeles că, în realizarea acestei misiuni, toate cadrele didactice poartă răspunderea, în mod unitar, pentru activitatea educativă ce se desfășoară în unitățile de învățămînt. Științele sociale constituie numai o parte, importantă desigur, dar numai o parte a acestei activități. Numai în măsura în care toate cadrele didactice vor fi angajate plenar în activitatea multilaterală de formare a tinerei generații, vom putea obține rezultate bune în acest domeniu, vom putea merge pe un drum bun.

NICOLAE CEAUȘESCU, *Expunere cu privire la activitatea politico-ideologică și cultural-educativă de formare a omului nou, constructor conștient și devotat al societății socialiste multilateral dezvoltate și al comunismului în România*, op. cit., vol. 13, p. 95—96.

Se impune, de asemenea, ridicarea la un nivel și mai înalt a activității de răspîndire a cunoștințelor științifice în mase, de lărgire a orizontului de cunoaștere a oamenilor muncii în pas cu descoperirile noi ce se

obţin în toate domeniile gîndirii şi cercetării. În această direcţie, sarcini importante revin amplei reţele de universităţi populare create în ţara noastră. Ele trebuie să-şi extindă şi să-şi intensifice activitatea pentru a deveni puternice instrumente de educare ştiinţifică şi culturală a maselor, adevărate focare de lumină şi cunoaştere a poporului. Răspîndirea cunoştinţelor ştiinţifice — parte integrantă a formării multilaterale a omului nou — trebuie să stea în centrul atenţiei cluburilor, caselor de cultură şi căminelor culturale, a tuturor aşezămintelor de cultură şi artă, astfel încît întreaga muncă educativă din patria noastră să se desfăşoare într-un mod unitar.

În acest context, doresc să subliniez din nou faptul că noi, comuniştii, călăuzindu-ne după concepţia ştiinţifică ce atestă materialitatea lumii, combatem cu energie superstiţiile, misticismul, curentele de gîndire idealiste. În acelaşi timp, politica partidului şi statului nostru, întreaga viaţă socială se întemeiază pe respectul credinţei oamenilor, pe libertatea conştiinţei, pe manifestarea liberă a cultelor în cadrul legilor statului, pornind de la faptul că, indiferent de credinţa sa religioasă, fiecare cetăţean, fiecare slujitor al unui cult sau altul trebuie să respecte legile şi să servească cauza edificării noi orînduirii socialiste în România.

NICOLAE CEAUŞESCU, *Cuvîntare la Congresul Educaţiei şi Învăţămîntului — 11 februarie 1980*, Bucureşti, Editura politică, 1980, p. 16—17.

Învăţămîntului de toate gradele îi revine nobila misiune de a sădi în conştiinţa tineretului dragostea fierbinte faţă de patria socialistă, faţă de partid, hotărîrea de a sluji cu abnegaţie cauza bunăstării şi fericirii poporului, de a apăra cu orice preţ cuceririle socialismului şi comunismului, libertatea, suveranitatea şi independenţa Republicii Socialiste România. De asemenea, în cadrul şcolii trebuie cultivată o poziţie fermă a tineretului nostru faţă de orice concepţii şi mentalităţi retrograde, obscurantiste, faţă de manifestările cu caracetr antisocial, promovîndu-se ferm principiile umanismului, revoluţionar, caracteristic poporului nostru. La baza întregii activităţi de educare şi formare a tinerei generaţii în spirit revoluţionar trebuie să punem concepţia ştiinţifică a materialismului dialectic şi istoric, cunoaşterea legităţilor obiective ale dezvoltării sociale, a proceselor şi fenomenelor care au loc în lumea contemporană.

V. I. LENIN, *Socialismul şi religia*, în: *Opere complete*, vol. 12, Bucureşti, Editura politică, 1962, p. 141—142.

Burghezia reacţionară a avut grijă pretutindeni — şi acum începe să aibă grijă şi la noi — să aţîţe ura religioasă, să îndrepte atenţia maselor în această direcţie, sustrăgînd-o de la problemele ecoomice şi politice fundamentale, cu adevărat importante, pe care le rezolvă acum în mod practic proletariatul din Rusia, unindu-şi rîndurile în lupta sa revoluţionară. Această politică reacţionară de fărîmiţare a forţelor proletare, care astăzi se manifestă în special în pogromurile puse la cale de sutele negre, mîine va născoci, poate, forme mai rafinate. Noi, în orice caz îi vom

opune o propovăduire calmă, consecventă și plină de răbdare a solidarității proletare și a concepției științifice despre lume, propovăduire străină de orice atițare a unor divergențe de ordin secundar.

Proletariatul revoluționar va obține ca religia să devină într-adevăr o chestiune particulară pentru stat. Și în acest regim politic, curățat de mucegaiul medieval, proletariatul va duce o luptă amplă, fățișă pentru înlăturarea sclaviei economice, adevăratul izvor din care pornește prostirea omenirii cu ajutorul religiei.

V. I. LENIN, *Cu privire la atitudinea partidului muncitoresc față de religie*, *op. cit.*, vol. 17, p. 432.

Marxistul trebuie să știe să țină seama de întreaga situație concretă, să găsească întotdeauna hotarul dintre anarhism și oportunism (acest hotar este relativ, mobil, schimbător, dar există totuși), să nu cadă în „revoluționarismul“ abstract, verbal, în realitate găunos, al anarhistului și nici în filistinismul și oportunismul mic-burghezului sau al intelectualului liberal, care se teme de lupta împotrva religiei, uită de această sarcină a sa, se împacă cu credința în dumnezeu, se călăuzește nu după interesele luptei de clasă, ci după calcule mărunte, meschine: să nu jignești, să nu îndepărtezi, să nu sperii, după preaînțeleapta regulă: „trăiește și lasă și pe alții să trăiască“ etc. etc.

V. I. LENIN, *Despre însemnătatea materialismului militant. op. cit.*, vol. 45, p. 27—28, 30—33.

În al doilea rînd, o asemenea revistă trebuie să fie un organ al ateismului militant. Există la noi departamente sau, cel puțin, instituții de stat care au în seama lor această activitate. Totuși, această activitate se desfășoară extrem de lent și de nesatisfăcător, fiind frînată pe cît se pare, de condiții generale ale birocratismului nostru specific rusesc (deși sovietic). De aceea este extrem de important ca, pentru întregirea activității instituțiilor de stat respective, pentru îndreptarea și înviorarea acestei activități, o revistă care-și pune ca sarcină să devină un organ al materialismului militant să desfășoare o neobosită propagandă ateistă și să lupte pentru ateism. Trebuie urmărită cu atenție întreaga literatură respectivă, apărută în toate limbile, și traduse sau, cel puțin, recenzate toate lucrările cît de cît valoroase din acest domeniu.

Engels a sfătuit, încă de mult, pe conducătorii proletariatului modern să traducă scrierile ateiste combative apărute la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și să le răspîndească pe scară largă în rîndurile poporului. Spre rușinea noastră, noi n-am făcut pînă acum acest lucru (ceea ce constituie o dovadă în plus că e mult mai ușor să cucerești puterea într-o perioadă revoluționară decît să știi s-o folosești cum trebuie). Uneori, pentru a justifica această indolență, inactivitate și nepricepere a noastră, se recurge la diferite considerente, dintre cele mai „docte“, ca, de pildă, acela că vechea literatură ateistă din secolul al XVIII-lea ar fi învechită, neștiințifică, naivă ș.a.m.d. Nu există nimic mai rău decît sofismele pseudoștiințifice de acest fel, care sînt menite să ascundă fie pedanteria,

fie o totală neînțelegere a marxismului. În scrierile ateiste ale revoluționarilor din secolul al XVIII-lea se vor fi găsind, desigur, destule elemente neștiințifice și naive. Dar nimeni nu-i împiedică pe cei ce editează aceste scrieri să le prescurteze și să adauge scurte postfețe în care să arate progresul pe care l-a săvîrșit omenirea, de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și pînă azi, în domeniul criticii științifice a religiei, indicînd totodată cele mai recente lucrări din domeniul respectiv etc. Ar fi cea mai mare și mai gravă greșeală din partea unui marxist să creadă că masele populare, de milioane și milioane de oameni (mai ales cele alcătuite din țărani și meseriași), care sînt condamnate de întreaga societate contemporană să trăiască în întunecime, ignoranță și prejudecăți, ar putea să se smulgă din această întunecime numai pe calea directă a unei educații pur marxiste. E absolut necesar să împărtășim acestor mase, în cadrul propagandei noastre ateiste, cele mai felurite cunoștințe, să le facem cunoscute fapte din cele mai variate domenii ale vieții, să ne apropiem de ele prin diferite mijloace pentru a le trezi interesul, pentru a le deștepta din somnul lor religios, pentru a le îmboldi din toate părțile, prin cele mai variate metode etc.

. . . . . .

Tot atît de importantă ca alianța cu materialiștii consecvenți care nu fac parte din partidul comunist, dacă nu și mai importantă, pentru activitatea pe care trebuie s-o desfășoare materialismul militant este alianța cu acei reprezentanți ai științelor moderne ale naturii care înclină spre materialism și care nu se tem să-l apere și să-l propage împotriva unor oscilări filozofice — astăzi la modă — în direcția idealismului și scepticismului, care predomină în așa-zisa „societate cultă".

Articolul lui A. Timireazev asupra teoriei relativității a lui Einstein, apărut în „Pod Znamenem Marksizma" nr. 1—2, ne îndreptățește să sperăm că revista va reuși să realizeze și această a doua alianță. E necesar ca acestei alianțe să i se acorde mai multă atenție. Nu trebuie să uităm că tocmai profundele transformări prin care trec azi științele moderne ale naturii dau naștere pretutindeni la o serie de școli și curente filozofice reacționare de mai mare sau mai mică amploare. De aceea urmărirea atentă a problemelor pe care le ridică actuala revoluție în domeniul științelor naturii și atragerea, în acest scop, a naturaliștilor în calitate de colaboratori la o revistă filozofică este o sarcină fără a cărei rezolvare materialismul militant nu poate, în nici un caz, să fie nici militant, și nici materialism. Dacă Timireazev, în primul număr al revistei, a trebuit să atragă atenția că, deși — cum arată el — Einstein nu duce nici o campanie activă împotriva bazelor materialismului, de teoria lui s-au agățat un mare număr de intelectuali burghezi din toate țările, această constatare e valabilă nu numai pentru Einstein, ci pentru o serie întreagă, dacă nu chiar pentru majoritatea marilor reformatori ai științelor naturii, cu începere de la sfîrșitul secolului al XIX-lea.

Și pentru a nu avea o atitudine inconștientă față de un asemenea fenomen, trebuie să înțelegem că fără o temeinică fundamentare filozofică nici un fel de știință a naturii, nici un fel de materialism nu va putea să ducă o luptă susținută împotriva asaltului ideilor burgheze și a restabilirii concepției burgheze despre lume. Pentru a susține această

luptă şi a o duce la capăt cu deplin succes, naturalistul trebuie să fie un materialist modern, un adept conştient al materialismului reprezentat de Marx, adică un materialist dialectician. Pentru a atinge acest scop, colaboratorii revistei „Pod Znamenem Marksizma“ trebuie să organizeze studierea sistematică a dialecticii lui Hegel din punct de vedere materialist, adică a dialecticii pe care Marx a aplicat-o în mod practic atît în „Capitalul“, cît şi în scrierile sale istorice şi politice, şi a aplicat-o cu atîta succes, încît astăzi fiecare zi de trezire la viaţă şi la luptă a unor noi clase în Orient (Japonia, India, China) — adică a acelor sute de milioane de oameni care formează partea cea mai numerioasă a populaţiei pămîntului şi care, prin inactivitatea lor istorică, prin somnul lor multisecular, au făcut ca pînă în prezent multe state avansate ale Europei să fie cuprinse de stagnare şi putrefacţie —, fiecare zi de trezire la viaţă a unor noi popoare şi a unor noi clase confirmă tot mai mult marxismul.

Desigur, o asemenea studiere, o asemenea interpretare şi propagare a dialecticii hegeliene implică eforturi extrem de grele şi, fără îndoială, primele încercări în această direcţie vor fi însoţite de unele greşeli. Dar numai cine nu face nimic nu greşeşte. Sprijinindu-ne pe modul în care a aplicat Marx dialectica lui Hegel, interpretată de pe o poziţie materialistă, putem şi trebuie să analizăm această dialectică sub toate aspectele, să publicăm în revistă extrase din principalele opere ale lui Hegel şi să le interpretăm din punct de vedere materialist, comentîndu-le pe baza exemplelor de aplicare a dialecticii de către Marx, precum şi prin folosirea exemplelor de dialectică în domeniul relaţiilor economice şi politice ce ne sînt din belşug oferite de istoria modernă şi în special de războiul imperialist şi de revoluţia contemporană. Grupul de redactori şi colaboratori ai revistei „Pod Znamenem Marksizma“ trebuie să fie, după părerea mea, un fel de „asociaţie a prietenilor materialişti ai dialecticii lui Hegel“. Naturaliştii contemporani vor găsi (dacă vor şti să caute şi dacă noi vom învăţa cum să-i ajutăm) în dialectica lui Hegel, materialist interpretată, o serie de răspunsuri la problemele filozofice pe care le pune revoluţia în domeniul ştiinţelor naturii şi care îi face pe intelectualii admiratori ai modei burgheze „să alunece“ spre reacţiune.

Dacă nu-şi pune o asemenea sarcină şi dacă nu procedează în mod sistematic la rezolvarea ei, materialismul nu poate deveni un materialism militant. El va rămîne, ca să folosim o expresie a lui Şcedrin, nu atît de bătăios, pe cît de bătut. Dacă nu-şi pun o asemenea sarcină, naturaliştii cei mai de seamă se vor dovedi adeseori tot atît de neputincioşi ca şi pînă acum în concluziile şi generalizările lor filozofice. Căci ştiinţele naturi progresează atît de repede, trec printr-o perioadă de transformare revoluţionară atît de profundă în toate domeniile, că în nici un caz nu se pot dispensa de concluzii filozofice.

Călăuza ateistului, Bucureşti, Editura politică, 1961, p. 573—581.

Lecturile în colectiv şi convorbirile

Formele cele mai accesibile ale propagandei ateiste sînt lecturile în colectiv şi convorbirile . . . Convorbirile şi lecturile, la care în general nu participă un număr prea mare de persoane, permit agitatorului să creeze

o atmosferă degajată, să antreneze pe participanţi la discutarea vie a problemei abordate şi să demaşte caracterul dăunător al superstiţiilor religioase. O condiţie importantă pentru succesul convorbirii sau al lecturii în colectiv este alegerea justă a materialelor, sistematizarea lor, pregătirea conducătorului însuşi. Trebuie ales un material nu prea mare, dar sugestiv, de natură să trezească interesul ascultătorilor. Acest material poate fi un articol antireligios de popularizare sau un articol pe o temă ştiinţifică luate dintr-un ziar sau o revistă, o mică broşură, un fragment bine ales dintr-o carte. Agitatorul trebuie să ţină seama şi de nivelul de pregătire al ascultătorilor, de interesele lor, să se gîndească ce fapte din viaţa locală pot fi folosite în convorbire. Folosirea unor desene, scheme, tabele imprimă un caracter deosebit de viu convorbirii sau lecturii în colectiv, mai ales atunci cînd este vorba de probleme privind ştiinţele naturii.

Conferinţele

Conferinţele constituie o formă larg răspîndită de propagandă antireligioasă care a dat rezultate bune. Ele fac cunoscute oamenilor muncii cele mai noi realizări ale tehnicii şi ştiinţei, lărgesc orizontul lor, trezesc interesul pentru ştiinţă, demască superstiţiile religioase.

O condiţie importantă a succesului conferinţelor constă în varietatea tematicii lor, care trebuie să cuprindă nu numai probleme specific antireligioase, ci şi probleme de astronomie, de chimie, de biologie şi din domeniul altor ştiinţe ale naturii.

De mare popularitate se bucură în rîndurile populaţiei conferinţele pe următoarele teme: „Astronomia demască religia“, „Despre originea vieţii pe pămînt“, „Ce sînt sectele religioase?“, „Ne învaţă oare religia ceva bun?“, „Medicina şi leacurile băbeşti“, „De ce sînt dăunătoare sărbătorile şi ritualurile religioase“ etc....

Fiecare conferinţă ştiinţifică ateistă trebuie precedată de o susţinută muncă de pregătire. Trebuie să ştim să trezim interesul oamenilor, să adunăm şi să pregătim auditoriul. Afişe expresive, atrăgătoare, indicînd planul amănunţit al conferinţei, anunţuri la radio, convorbiri preliminare cu publicul, toate acestea asigură succesul conferinţei care urmează să fie ţinută.

Foarte importantă este şi pregătirea lectorului. Fiecare conferinţă trebuie să cuprindă un anumit cerc de probleme, expuse într-o succesiune riguroasă, în mod multilateral şi profund. Trebuie să fim deosebit de atenţi ca conferinţa să nu aibă un caracter descriptiv, să nu fie o simplă înşirare de diferite fapte şi exemple, să nu se refere exclusiv la trecut.

Sarcina primordială a conferenţiarului este să demaşte caracterul reacţionar al superstiţiilor religioase în zilele noastre, să arate zădărnicia încercărilor religiei de a se adapta potrivit datelor ştiinţei contemporane şi vieţii sociale din zilele noastre, să dezvăluie prejudiciile pricinuite operei de construire a comunismului de către superstiţiile religioase.

Claritatea, accesibilitatea, pasiunea şi puterea de convingere sînt deosebit de necesare la conferinţele ateiste...

Materialele vizuale au un rol important pentru sporirea eficacității și accesibilității conferințelor. Folosirea unor tablouri, desene, albume, diafilme, efectuarea de experiențe de chimie și fizică permit să se dezvăluie pe înțelesul tuturor și în mod convingător opoziția dintre știință și religie, caracterul dăunător al superstițiilor religioase.

Deosebit de eficace sînt ciclurile de conferințe. Acestea dau posibilitatea de a desfășura propaganda ateistă după un anumit plan, de a oferi ascultătorilor un sistem de cunoștințe închegat. Fiecare conferință dintr-un astfel de ciclu trebuie să fie strîns legată de cea precedentă, trebuie să dezvolte și să fixeze materialul ateist prezentat anterior.

Revistele orale

De mare popularitate se bucură în ultimii ani revista orală, o formă vie și pregnantă de propagandă. Paginile ei pot fi folosite cu succes și pentru combaterea superstițiilor religioase. De obicei fiecare pagină a unei reviste orale nu este mare și cititul ei durează 10—15 minute. De aceea se alege pentru ea un material nu prea mare ca volum. Pentru a o face mai atrăgătoare și mai sugestivă se pot folosi ca material ilustrativ diapozitive, diafilme, filme de scurt metraj etc.

Serile științifice-ateiste

O formă populară și eficace a propagandei ateismului o constituie serile științifice-ateiste (tematice, de întrebări și răspunsuri, de știință distractivă). Ele permit să se facă cunoscute oamenilor muncii bazele științelor, să se dea răspunsuri la o serie de probleme variate care îi interesează, să se demaște superstițiile religioase care mai există. De mare succes se bucură serile pe următoarele teme: „Minuni care nu au nimic miraculos“, „Fenomene cerești neobișnuite“, „Medicina și religia“, „Știința și superstițiile“ etc.

Succesul serilor antireligioase depinde de munca pregătitoare. La pregătirea și ținerea lor trebuie antrenat activul larg al clubului, al casei de cultură sau al casei sătești de lectură respective. În conformitate cu planul de măsuri pregătitoare, se face o informare despre seara științifică-ateistă printr-un afiș, printr-o emisiune la radio, prin invitații etc., se strîng întrebările (pentru serile de întrebări și răspunsuri), se pregătesc experiențele (pentru serile de știință distractivă). Pentru fiecare măsură pregătitoare se numește un responsabil.

Este important ca, în vederea manifestării, sala clubului sau a casei de cultură să fie frumos pavoazată. Materialele vizuale pregnante permit să se dezvăluie mai profund prejudiciile cauzate de superstițiile religioase și exercită o mare influență emoțională asupra participanților la manifestare. Ca materiale vizuale trebuie folosite albume, expoziții, desene antireligioase, păreri exprimate despre religie de clasicii marxism-leninismului, de oameni de știință sau de personalități de seamă ale vieții publice, de scriitori. Aceste păreri se scriu frumos și se afișează pe panouri. Ca mijloc bun de ilustrare pot servi diafilmele, dia-

pozitivele, filmele de scurt metraj etc. În cazul că lipsesc ilustrații potrivite, se poate face din desene o gazetă luminoasă care poate fi prezentată cu ajutorul unui epidiascop.

Folosirea cinematografului în propaganda științifică-ateistă

O armă ascuțită în lupta împotriva superstițiilor religioase este cinematograful. El are o uriașă forță de influență asupra conștiinței oamenilor, ne permite să explicăm profund probleme complexe ale științei, să dezvăluim într-o formă clară și sugestivă prejudiciile aduse de superstițiile religioase.

Pentru demascarea prejudecăților religioase este de mare importanță influența pe care cinematograful o exercită asupra sentimentelor, emoțiilor oamenilor. „Fără «emoții umane» n-a existat niciodată, nu există și nu poate exista *căutarea* adevărului de către om“[1] ...

Case și cluburi ale ateismului

Centre active ale propagandei științifice-ateiste sînt casele și cluburile ateismului, care au căpătat o largă răspîndire în ultimii ani. Ele se înființează ca organizații obștești voluntare care se ocupă de propaganda ateistă în rîndul maselor și de munca metodică. Casele și cluburile ateismului se bazează în munca lor pe un larg activ, antrenează la propaganda ateismului oameni de știință, medici, cadre didactice, agronomi, colaborează cu instituții care desfășoară activitatea de educare comunistă a oamenilor muncii (cluburi, biblioteci, presă, radio, televiziune etc.).

Casele și cluburile ateismului sînt conduse de consilii din care fac parte reprezentanți ai organizațiilor obștești, oameni de știință și cultură. Pentru desfășurarea propagandei ateiste se înființează secții (de conferințe, culturale etc.), conduse de consiliu. Casele și cluburile ateismului funcționează pe lîngă cele mai bune așezăminte cultural-educative orășenești și sătești și-și desfășoară activitatea exclusiv cu forțele organizațiilor obștești.

Propaganda ateismului de către biblioteci

Bibliotecile sînt chemate să joace un rol important în domeniul propagandei științifice-ateiste. Ele dispun de un mijloc extrem de eficace în lupta împotriva superstițiilor, și anume literatura antireligioasă și științifică. Numeroase biblioteci orășenești și sătești desfășoară cu succes popularizarea cărții ateiste. Ele îmbină cu pricepere propaganda prin viu grai cu agitația vizuală: organizează expoziții speciale de literatură antireligioasă, afișează liste ale cărților recomandate, organizează recenzii ale cărților ateiste noi etc. Într-o serie de biblioteci au fost

[1] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 20, Editura politică, 1959, p. 255.

introduse dosare cu tăieturi din ziare și reviste, cuprinzînd materialele cele mai interesante.

Cele mai bune biblioteci nu se limitează însă la aceasta. Ele organizează manifestări de masă (convorbiri, seri literare antireligioase, conferințe cu cititorii etc.), desfășoară munca individuală cu credincioșii ...

Munca individuală

In practica activității propagandistice se întîmplă ca oamenii religioși să nu vină întotdeauna cînd sînt invitați la conferințe și la alte manifestări ateiste de masă.

De aceea, în prezent, munca individuală cu credincioșii capătă o însemnătate tot mai mare. Omului religios nu-i vine ușor să se debaraseze de concepțiile pe care le-a considerat vreme îndelungată juste, utile, necesare. Este limpede că cu una sau cu cîteva convorbiri sau conferințe este greu să-l transformăm pe credincios în ateu. Pentru înfăptuirea acestei sarcini este nevoie de timp, de răbdare, de o atitudine atentă și plină de tact față de oameni, de o muncă sistematică cu el.

În ce constă munca individuală cu credincioșii? Cum trebuie s-o desfășoare practic ateiștii?

Pentru a-l ajuta pe credincios să se elibereze de povara rămășițelor religioase, trebuie să-l cunoaștem mai îndeaproape, trebuie să-i cunoaștem felul de trai, pe cei din jurul lui, să ne dăm seama ce fel de om este, pe ce anume se bazează religiozitatea lui.

Numreoase fapte arată că majoritatea covîrșitoare a credincioșilor sînt oameni rupți de viața socială, de colectiv, mai cu seamă oameni cu un nivel cultural scăzut și cu cunoștințe reduse de cultură generală. Ei nu au putut să se debaraseze de convingerile pe care și le-au format în copilărie și toată viața au purtat povara grea a prejudecăților religoase. Ei încearcă să transmită această povară tineretului, copiilor.

Unii oameni ajung să devină religioși din cauza anumitor dificultăți pe care le întîmpină în viață. Se știe că o nenorocire, o durere, o dorință nesatisfăcută, singurătatea, eșecuri în viața personală contribuie la trecerea unor oameni care nu stau destul de ferm pe pozițiile materialismului, la o concepție religioasă despre lume.

Forma cea mai răspîndită a muncii individuale cu credincioșii este convorbirea. Trebuie să fim pregătiți pentru o muncă îndelungată, care cere multă răbdare, o atitudine chibzuită și tact.

Asemenea convorbiri pot avea loc cu un singur om sau cu un grup mic de credincioși. Într-un mic grup de oameni cunoscuți, credinciosul se simte nestingherit, degajat. Într-o asemenea atmosferă se trezește în el în mod firesc dorința de a pune o întrebare, de a discuta în contradictoriu, de a-și spune părerea. Propagandistul care cunoaște condițiile locale poate să organizeze cu mai multă ușurință convorbirea, în așa fel încît ea să fie simplă, accesibilă, sinceră, bazată pe fapte luate din viață,

pe material local și deci mai eficace. Dacă pe lîngă aceasta cel care ține convorbirea este cunoscut ascultătorilor săi ca un om înaintat, cu vaste cunoștințe, cuvintele lui au mai multă greutate, pot trezi la ascultători dorința de a-i urma sfaturile, de a adopta concepțiile lui. Succesul convorbirii depinde întotdeauna în primul rînd de propagandist. La ținerea unor asemenea convorbiri trebuie antrenați agitatori și propagandiști care cunosc bine condițiile locale, oamenii.

Convorbirea poate fi începută cu probleme de politică curentă — internă și internațională. Pe credincioși îi frămîntă și probleme de morală din viața de toate zilele. Ca temă pentru convorbire poate fi aleasă de asemenea o nouă descoperire în știință sau tehnică, o anumită interpretare greșită de către oamenii superstițioși a unui fenomen al naturii, o informație sau un articol interesant din ziare sau reviste, o știre transmisă prin radio sau un fapt din viața locală care-i frămîntă pe oameni.

Oamenii cu vederi religioase discută cu mare interes articole și cărți scrise de foști credincioși. În afară de relatări despre oameni care s-au dezis de religie, propagandistul trebuie să folosească material concret despre prejudiciile pricinuite de sărbătorile și ritualurile religioase etc. Toate acestea trebuie îmbinate în primul rînd cu viața, cu sarcinile construcției economice și culturale.

În convorbirile cu credincioșii, un loc important trebuie să-l ocupe problemele din domeniul științelor naturii. Scopul principal al acestor convorbiri este de a cultiva în rîndurile ascultătorilor concepția materialistă despre lume, de a explica în cuvinte simple, pe înțelesul tuturor, cele mai importante fenomene ale naturii, de a submina temeliile credinței religioase potrivit căreia Dumnezeu este făuritorul Universului, lumea ar avea un caracter dublu (natural și supranatural), sufletul ar exista etc.

Tocmai în problemele structurii universului, ale originii Pămîntului, a omului, credincioșii au ideile cele mai fanteziste și manifestă neîncredere în datele științei. Științele naturii oferă ateistului un material faptic admirabil și convingător, care îi permite să dezvăluie măreția și forța științei, valoarea ei practică imensă, să arate că lumea și tainele ei pot fi cunoscute și că în lume nu există nici un fel de forțe supranaturale sau minuni.

Tema fiecărei convoribi trebuie să fie cît se poate de concretă și să nu abordeze alte probleme decît cele legate de ea. În această privință, principalul constă în a nu îngrămădi în convorbire un număr prea mare de fapte, ci în a-l aduce pe ascultător la concluzii legate de concepția materialistă, științifică despre lume, imprimînd convorbirii o orientare precis ateistă.

În convorbiri trebuie arătată de asemenea absurditatea credinței în vrăjitorie, semne, presimțiri, vise profetice, destin etc.

O deosebită pricepere se cere propagandistului în convorbirile cu credincioșii care caută stăruitor să insufle copiilor lor convingeri religioase. Cum putem preîntîmpina consecințele nedorite ale unei asemenea educații? Căci, fără să mai vorbim de prejudiciile pe care le aduc superstițiile cultivate în asemenea familii, trebuie să avem în vedere și

faptul că divergența din domeniul educației dintre școală și familie are repercusiuni grave asupra copiilor, complică formarea concepției lor despre lume.

În numeroase familii se ivesc între părinți și copii conflicte izvorîte din atitudinea diferită față de religie, față de ritualurile religioase. Adesea părinții credincioși își silesc copii, sub amenințare de pedeapsă, să respecte ritualurile religioase. Prin metode potrivite se poate obține ca părinții să nu caute să influențeze cu forța conștiința și convingerile copiilor lor...

Munca individuală nu se limitează însă la convorbiri. Adeseori se ivește următoarea situație. Omul credincios, negăsind tovarăși de idei în colectivul în care învață sau lucrează, se închide în el. Cei din jur se obișnuiesc treptat cu această comportare a lui, încetează să-i mai dea atenție, iar omului nu-i rămîne nimic de făcut decît să se ducă după muncă la „frații și surorile sale“ și să-și petreacă serile în rugăciuni. De aceea o parte importantă a muncii individuale constă în a-l antrena pe credincios la participarea activă la viața în producție și cea socială a colectivului, la manifestările cultural-educative.

BIBLIOGRAFIE GENERALĂ

* * *, *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Editura politică, 1975.

* * *, *Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste*, în Congresul al XI-lea al Partidului Comunist Român — 25—28 noiembrie 1974, București, Editura politică, 1975, p. 816—823.

Nicolae Ceaușescu, *Expunere la consfătuirea de lucru a activului de partid din domeniul ideologici și al activității politice și cultural-educative* — 9 iulie 1971 — București, Editura politică, 1971.

Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la încheierea lucrărilor Congresului educației politice și al culturii socialiste*, București, Editura politică, 1976.

Nicolae Ceaușescu, *Cuvîntare la Plenara comună a C.C. al P.C.R. și Consiliului Suprem al Dezvoltării Economice și Sociale a României*, 4—5 iulie 1979, București, Editura politică, 1979.

Nicolae Ceaușescu, *Raport la cel de-al XII-lea Congres al Partidului Comunist Român*, București, Editura politică, 1979.

A. Robertson, *Originea creștinismului*, București, Editura politică, 1958.

* * *, *Antologia ateismului din România*, București, Editura științifică, 1962.

L. Lipin, A. Belov, *Cărțile de lut*, București, Editura științifică, 1962.

I. D. Amusin, *Manuscrisele de la Marea Moartă*, București, Editura științifică, 1965.

Diderot, D'Holbach, Helvetius, D'Alambert, *Scrieri ateiste*, București, Editura științifică, 1966.

D. D. Roșca, *Existența tragică*, București, Editura științifică, 1968.

D. M. Pippidi, *Studii de istorie a religiilor antice*, București, Editura științifică, 1969.

Al. Babeș, *Geneza zeilor*, București, Editura enciclopedică română, 1970.

Gh. Brătescu, *Procesele vrăjitoarelor*, București, Editura enciclopedică română, 1970.

* * *, *Știință și ateism*, București, Editura politică, 1971.

Lucrețiu Pătrășcanu, *Curente și tendințe în filozofia românească*, București, Editura politică, 1971.

* * *, *Știință, religie, societate*, București, Editura politică, 1972.

* * *, *Elemente de ateism științific*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1972.

Al. Tănase, *Cultură și religie*, București, Editura politică, 1973.

Gh. Vlăduțescu, *Filozofia neotomistă* în Franța, București, Editura științifică, 1973.

P. Berar, *Tineretul și religia*, București, Editura politică, 1974.

G. Vaillant, *Civilizația aztecă*, București, Editura științifică, 1974.

Al. Babeș, *Drama religioasă a omului*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1975.

Al. Florian, *Cunoașterea științifică și apusul zeilor*, București, Editura științifică, 1975.

Georg Lukács, *Ontologia existenței sociale*, București, Editura politică, 1975.

I. Peatnițchi, *Determinismul în genetică și fideismul contemporan*, București, Editura politică, 1975.

* * * *Revoluția socialistă și revoluția științifică-tehnică*, București, Editura politică, 1975.

P. Berar, *Religia în lumea contemporană*, București, Editura politică, 1976.

Georges Blond, *Furioșii domnului*, București, Editura politică, 1976.

* * *, *Psihologia religiei*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1976.

S. A. Tokarev, *Religia în istoria popoarelor lumii*, București, Editura politică, 1976.

Herbert Marcuse, *Scrieri filozofice*, București, Editura politică, 1977.

M. Eliade, *Aspecte ale mitului*, București, Editura Univers, 1978.

Victor Kernbach, *Miturile esențiale*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1978.

Claude Lévi Strauss, *Antropologia structurală*, București, Editura politică, 1978.

J. Merleau Ponty, *Cosmologia secolului XX*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1979.

CUPRINS

Prefață 3

PRELEGERI

I. RELIGIA CA FENOMEN SOCIAL (conf dr. Tache Aurelian) 7
1. Particularitățile religiei ca fenomen social 7
2. Cauzele obiective ale religiei 11
3. Cauzele subiective ale religiei 14
4. Structura fenomenului religios 16

II. OPOZIȚIA RADICALĂ DINTRE ȘTIINȚĂ ȘI RELIGIE (conf. dr. Georgescu Florian) 22
1. Specificul reflectării religioase 22
2. Particularitățile cunoașterii științifice 25
3. Dimensiunile opoziției dintre știință și religie 27
4. Locul filozofiei în confruntarea dintre știință și religie 29
5. Trecerea de la gîndirea mitică-religioasă la gîndirea științifică — legitate a progresului social-uman 35

III. UMANISM ȘI RELIGIE (prof. dr. doc. Al. Tănase) 39
1. Atitudinea cultural-ateistă ca stil umanist de viață 39
2. Morala religioasă ca formă de înstrăinare spirituală 40
3. Criza conștiinței religioase și opoziția dintre morala umanistă și religie 43
4. Incompatibilitatea umanismului cu religia 46
5. Umanismul și ateismul integral al concepției materialist-dialectice și materialist-istorice 47
6. Umanismul socialist și dezvoltarea multilaterală a personalității . . 50

IV. CRITICA DOCTRINELOR TEOLOGICE PRIVITOARE LA ESENȚA ȘI ROLUL RELIGIEI (conf. dr. Vlăduțescu Gheorghe) 53
1. Religia ca revelație 53
2. „Religia fără Dumnezeu". Metacreștinismul 58
3. Concepții teologice privitoare la rolul și locul religiei în viața umană. Poziții extremiste. Reconsiderări 59

V. ROLUL SOCIAL AL RELIGIEI ÎN DIFERITE ETAPE ISTORICE (conf. dr. Florea Georgeta) 67
1. Considerații preliminare 67
2. Funcțiile religiei în diferite etape istorice ale dezvoltării societății . . 70
3. Principalele orientări și tendințe caracteristice religiei în etapa actuală; implicațiile lor contradictorii asupra funcționalității sociale a fenomenului religios 76

VI. SOCIALISMUL ȘI RELIGIA (conf. dr. Berar Petru) 82
1. Societatea socialistă și religia în concepția gînditorilor premarxiști . . 82
2. Marx și Engels și secularizarea mișcării muncitorești în vecul trecut 85

3. Materialismul dialectic și istoric despre esența religiei ca fenomen social complex 88
4. Atitudinea partidului comunist și a statului socialist față de religie . 91
5. Educarea materialistă a maselor — obiectiv esențial al muncii ideologice de formare și dezvoltare a conștiinței socialiste 96
VII. OMUL ȘI FORȚELE NATURII (conf. dr. Georgescu Florian) 100
1. Dialectica raportului dintre om și natură 100
2. Raportul om-natură și credința în supranatural 102
3. Progresul cunoașterii — condiție fundamentală în supunerea și valorificarea naturii 105
4. Conștiința religioasă — expresie a înstrăinării umane 108
5. Trecerea de la devenirea spontană a societății la creația conștientă a vieții sociale — condiție fundamentală a emancipării omului de religie 109
VIII. FACTORI, FORME ȘI METODE ALE EDUCAȚIEI MATERIALIST-ȘTIINȚIFICE ȘI UMANIST-REVOLUȚIONARE (conf. dr. Cazacu Aculin) . . 112
1. Trăsăturile generale, conținutul și pîrghiile educației materialist-științifice 112
2. Trăsături particulare, cerințe metodologice și forme ale educației materialist-științifice 116
3. Educația materialist-științifică și umanist-revoluționară în sistemul pregătirii politico-ideologice și al culturii 124

CULEGERE DE TEXTE

I. RELIGIA CA FENOMEN SOCIAL (asistent dr. Marian Felicia) 132
II. OPOZIȚIA RADICALĂ DINTRE ȘTIINȚĂ ȘI RELIGIE (lector dr. Pufan Doina) 158
III. UMANISM ȘI RELIGIE (lector Costiner Maria) 180
IV. CRITICA DOCTRINELOR TEOLOGICE PRIVITOARE LA ESENȚA ȘI ROLUL RELIGIEI (asistent dr. Bîtlan Ion) 196
V. ROLUL SOCIAL AL RELIGIEI ÎN DIFERITE ETAPE ISTORICE (conf. dr. Florea Georgeta) 219
VI. SOCIALISMUL ȘI RELIGIA (conf. dr. Pop Gheorghița) 240
VII. OMUL ȘI FORȚELE NATURII (conf. dr. Pop Gheorghița) 256
VIII. FACTORI, FORME ȘI METODE ALE EDUCAȚIEI MATERIALIST-ȘTIINȚIFICE ȘI UMANIST-REVOLUȚIONARE (conf. dr. Georgescu Florian) 270

Coli de tipar: 18,5. Format: 16/70×100.
Bun de tipar: 5. XI. 1980. Nr. plan: 5996.
Ediția: 1980.

Tiparul executat sub comanda nr. 341, la Întreprinderea Poligrafică „Crișana", Oradea, str. Moscovei nr. 5.
Republica Socialistă România

EDITURA DIDACTICĂ ŞI PEDAGOGICĂ
BUCUREŞTI — 1980

Lei 9,75